MIHAELA MIROIU

# SOCIETATEA RETRO

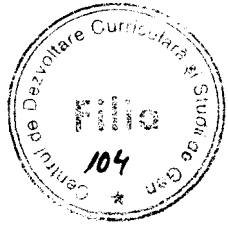
3

EDITURA TREI

MIHAELA MIROIU • SOCIETATEA RETRO
3

Mihaela Miroiu

# Societatea Retro




EDITURA TREI

**Editori**
Marius Chivu
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

**Coperta**
Nitsch Petioky Loránd

**Redactor**
Daniela A. Luca

**Tehnoredactarea computerizată**
Cristian Claudiu Coban

© Copyright Editura TREI, 1999

ISBN 973-9419-37-2

Lui Adrian Miroiu

# Cuprins

**Cuvânt înainte** ..... 9

**Introducere** ..... 11

**I. Conservatorism şi cripto-conservatorism** ..... 19
1. Dreptatea reparatorie şi resentimentul ..... 19
2. Frica de proiecte ca frică de ideologii ..... 25
3. Cripto-conservatorismul ..... 33
   a) Tradiţie şi schimbare ..... 34
   b) *Homo conservans* ..... 36
   c) Ideologia anti-ideologiei ..... 41
4. Clasificări ale conservatorismelor ..... 45
5. Dreptatea care convine, libertatea care supără şi alergia la egalitate ..... 52

**II. Săracii şi sărăcia** ..... 63
1. Sindromul „Prinţul Budha" ..... 63
2. Politici antisăraci-politici antisărăcie ..... 65
3. Sărăcia ca problemă de etică politică ..... 68
   a) Sărăcia în termenii dreptăţii ..... 70
   b) Developmentalism şi neo-malthusianism ..... 71
4. Feţele sărăciei ..... 74
5. Cum „vedem" şi cum tratăm – politic şi mediatic – sărăcia ..... 80
6. Reflecţii asupra *Strategiei Naţionale de Prevenire şi Combatere a Sărăciei* ..... 87
7. Prizonieratul în „eterna tranziţie" ..... 97

**III. „*Misera plebs*"** ..... 103
1. Respectul egal pentru demnitatea persoanei ..... 103
2. Respectul pentru diferenţe. Multiculturalismul, între „liberalismul orb" şi deconstructivism. ..... 110

3. Respectul egal pentru demnitatea persoanei: conservatorismul de stânga şi elitismul dreptei (analiză de discurs) ..... 113
3.1. Un text în context ..... 116
3.2. Obiectul încriminat: conservatorismul de stânga ..... 117
3.3. Dispreţ contra resentiment sau clivajul elită *misera plebs* ..... 121
3.4. Individualismul nereflectiv şi entităţile metafizice ..... 124
4. Respectul pentru diferenţe: elitism *vs.* multiculturalism ..... 128

**IV. O societate feminizată** ..... 135
1. Experienţele femeieşti ..... 138
2. Experienţa asocierii simbolice cu natura ..... 142
3. Experienţa imaginii de neajutorat ..... 145
4. Experienţe feminine ..... 147
5. Subordonarea (aservirea) ..... 153
6. Experienţa anonimatului (invizibilităţii) ..... 156

**V. Educaţia retro** ..... 163
1. Autocentrarea şi autosuficienţa ..... 165
2. Elitismul, excepţionalismul şi intelectualismul ..... 167
3. Segregarea şi asocialitatea ..... 169
4. Autoritarismul, hiperierarhizarea şi hipercentralizarea ..... 173
5. Antihedonismul şi depersonalizarea ..... 174
6. Conservatorismul ..... 177
7. Inegalitatea de şanse ..... 179
7.1 Discriminarea rromilor ..... 181
7.2 Discriminarea locuitorilor ruralului ..... 184
7.3 Discriminarea de gen ..... 186

# Cuvânt înainte

*Societatea retro,* această lucrare puzzle despre câteva dintre fețele conservatorismului românesc actual, nu ar fi putut să fie scrisă decât parțial și limitat, sub forma câtorva studii în diferite volume, fără bursa de cercetare acordată de către Colegiul „Noua Europă" în anul universitar 1998-1999. Îmi exprim întreaga gratitudine pentru cei care fac să fiinţeze acest colegiu. Mulțumesc în mod deosebit lui Andrei Pleşu, Ancăi Oroveanu și colegilor mei, critici ai multora dintre ideile formulate în această lucrare.

Colegii și prietenii mei de la Facultatea de Ştiințe Politice din Şcoala Națională de Studii Politice și Administrative, București au avut, la rândul lor, un rol important în conturarea și dezvoltarea câtorva dintre analize. Sunt recunoscătoare îndeosebi următorilor: Cornel Codiță, Otilia Dragomir, Vladimir Pasti, Cristian Pârvulescu, Ştefan Stănciugelu, Renate Weber.

Ursula Vogel mi-a oferit, ca de obicei, mult sprijin bibliografic, colegial și sufletesc.

Andrei Miroiu a fost în tot acest timp suport substanțial al mamei sale și un critic atent al profesoarei sale.

Adrian Miroiu, căruia îi dedic această carte, s-a dovedit cea mai „conservatoare" persoană din viața mea, păstrându-și, idee cu idee, rolul de critic cald-necruțător și constanta încredere în forțele mele.

Cristina Cărtărescu a avut grijă să nu dau înapoi de la proiectele de cercetare, indiferent de împrejurările complicate ale existenței mele din perioada scrierii *Societății retro.*

În afara celor pomeniți mai sus, care au fost implicați în calitate de sfetnici intelectuali, critici, și prieteni, există și alte persoane cărora le sunt datoare moral pentru atât de beneficul sentiment de înțelegere și prietenie, dincolo de distanțele spațiale: Gabriela Blebea, Liviu Niculescu, Eva Oros și Gabriel Sandu.

M. M.

# INTRODUCERE

De câte ori scriu despre un aspect al societății românești actuale am sentimentul că oricare dintre texte are în sine, chiar dacă ascunsă, o componentă autobiografică. Mi-e greu să tratez oamenii din această societate de pe o poziție „neutră" și „obiectivă". Nu pot să pretind că năpârlesc apartenența la această lume, că mă obiectivez privind-o ca pe un parameci la microscop, o dată ce mă văd și pe mine în acel parameci. Prin urmare, nu pot susține că toate textele strânse în acest volum sunt analize imparțiale, făcute de o minte destupată, care vede totul de pe poziția „ochiului divin". Dimpotrivă, aceste texte sunt rezultatul asumării „sinelui în comunitate" și a tuturor pieselor puzzle care-mi compun identitatea. Sunt o femeie albă de etnie și cetățenie română, de religie ortodoxă (cel puțin prin botez, credință și din când în când prin practici aferente acestei apartenențe), am educație filosofică, lucrez într-un mediu de politologi, filosofi și sociologi, dar și de politicieni, am trăit 35 de ani într-un regim totalitar, mi-am restructurat educația sub influența occidentală, mai ales a celei anglo-americane, am 20 de ani de profesorat în spate, mi-am asumat identitatea de feministă, empatizez cu viitorul pe calea „altruismului genetic"[1] (am un fiu), a celui profesional (sunt mii de tineri care mi-au fost elevi sau studenți) și a celui rațional: nu cred că lumea se sfârșește cu mine și îmi surâde să văd că există temeiuri să spun că atunci când noi ne retragem, lăsăm altora o lume mai convenabilă decât cea pe care am găsit-o. De aceea, cred atât că o bună parte din „ceea ce e personal, e politic", cât și că ceea ce e politic, în bună măsură este, în viața mea și personal.

Dacă totalitarismul intra cu forța în viețile noastre private, tinzând să ne normeze și controleze inclusiv intimitatea, democrația este, cred, mișcarea inversă: cea prin care o parte dintre problemele noastre personale pot să fie transferate ca probleme ale unui grup și rezolvate prin norme și instituții. În democrație noi ar trebui măcar să tindem să fim cei care creează agenda politică transformând o parte a personalului și privatul în public și politic:

n-avem bani, suntem nesiguri în locuințe, ne batem soții sau copiii, ne e frică de singurătate la bătrânețe. Implicăm și cât putem implica politicul în rezolvarea problemelor noastre?

Este oare întâmplător faptul că eu cea care scriu așa am un venit mediu, locuiesc într-un bloc în Berceni, sunt zilnic înconjurată de un ambient de bazar, plin de precupeți, de mici traficanți, de țărani din Popești-Leordeni, de rromi? Nu are nimic de-a face scrisul meu cu faptul că zilnic ies din acel „București de periferie" în „Bucureștiul de suprafață" via Piața Sudului - Piața Romană? Are sau nu de-a face cu aceasta faptul că văd pretutindeni „bățul noduros"[2] care ne trage în jos, mascat de „capitala de vitrină"? Este explicabilă teama mea de autoritarism, de conservatorism, dar și de elitism, revenirea perpetuă în ceea ce scriu a acestor temeri? Eu cred că da. De comunism nu mă mai tem, e mort și e în spate. Se mai simt doar miasmele lui care ne-au intrat în celule. Dar există multe alte motive ca să ne temem.

Mai întâi de toate fiindcă suntem o societate care nu are proiecte, ci împrumută unele și le transformă în lozinci (vezi integrarea euro-atlantică). Când eșuează în atingerea lor, se retrage pariind pe „mâna invizibilă" care o să le aranjeze pe toate și politic și economic. Cred că eșecurile derivate din proiecte strict importate și nu din proiecte prin care încercăm să le materializăm având ca reper civilizațiile apusene axate pe democrațiile liberale ne aruncă mai adânc în abordări conservatoare sau, mai rău, în soluții autoritariste ca răspuns la entropie și la lipsă de proiecte comunitare sutenabile.

În cel mai bun caz, vrem să „creștem organic" după ce am distrus dirijismul și ne-am eliberat de totalitarism. În ce direcție, nu știm. Avem mai ales soluții contra și eventual un panaceu: economia de piață. Am creat o adevărată demonologie, dar ne e frică de ideologii. Am sărit direct în „postmodernism" reducționist cu formule sceptic nihiliste de tipul „merge orice" sau „nimic nu contează!". Suntem o combinație de lumi de oameni care duc vieți complet paralele: țărani în sate izolate, dezvoltând o economie naturală închisă, proletari fără fabrici, casnice fără case, politicieni „extratereștri" și politicieni corupți, intelectuali depășiți de împrejurări teoretice și practice și inte-

lectuali care își continuă netulburați jocul cu mărgele de sticlă, încercând să îndese o realitate foarte diferită în conceptele teoriilor învățate în Apus, o treime săraci absoluți care nu-și mai pot duce zilele, peste o treime de săraci care își pot duce zilele, dar nu se pot dezvolta, o mână de bogați de consum, un fir subțire de investitori și câteva insule instituționale care încearcă să compatibilizeze această realitate cu democrația liberală apuseană.

Avem dreptul moral să fim doar terre-à-terre și să aplicăm principiul descurcatului local (varianta autohton-populară de conservatorism)? Avem dreptul să așteptăm să crească „organic" într-un ritm „natural" democrația liberală și capitalismul din dirijism și etatism? Avem dreptul moral să fim visători extramundani, utopiști bine intenționați? Într-o variantă libertaniană, deși avem toate drepturile, ele nu pot să devină efective decât însoțite de minimalism statal, dacă am avea cadrele normativ-instituționale ca să ne putem descurca fiecare pe speze proprii într-o societate competițională. În variantă utilitaristă am fi morali civic și politic dacă am acționa astfel încât acțiunea noastră să conducă înspre realizarea celei mai mari fericiri posibile, pentru cel mai mare număr de oameni, dar fără ca noi să le concepem fericirea personală („noi" fiind luat drept categoria care are putere și influență). În variantă neocontractualist-rawlsiană, putem crea sau dezvolta instituții și practici, dar dacă ele mai au pretenția să fie și moral-drepte, ar trebui să fie astfel construite normativ încât să avantajeze și pe cel mai dezavantajat membru al comunității.

Cum putem împăca lumile mai sus pomenite și cum ne-am putea împăca moral pe noi ca persoane mature care empatizează cu un viitor pe care ar trebui să-l pregătească altfel decât cel pregătit de predecesori?

Supoziția mea este că deocamdată această empatie față de un viitor este dramatic scăzută. Trăim în diverse nostalgii ale vârstelor de aur (în funcție de situația grupului căruia îi aparținem) sau trăim pur și simplu de azi pe mâine (atitudine specifică societății de supraviețuire – cea mai consistentă experiență pe care o avem cei mai mulți dintre noi), după principiul „descurcatului local" sau cel imoral al lui „scapă cine poate", spe-

cific „liberalismului sălbatic", adesea încurajat explicit de intelectualii elitist-conservatori şi tacit de investitorii români şi străini din categoria celor care „dau un tun" şi se retrag.

Paginile de faţă sunt încercări de reflecţie asupra diverselor forme pe care le îmbracă tendinţele noastre conservatoare. Faptul că majoritatea analizelor vizează, educaţia, situaţia femeilor, sărăcia sau discursul intelectual este explicabil. E zona familiară mie, zona care mă afectează şi pe care o afectez direct. Este, sper, un amestec permis şi explicabil în „treburile interne" ale grupurilor mele de apartenenţă.

De câte ori mi s-a întâmplat să ţin prelegeri în vest despre o problemă de filosofie aplicată, sau de analiză teoretico-politică a unei probleme româneşti, am avut şi eu şi cei cărora le vorbeam „crampe mintale", ca să folosesc o vorbă a lui Wittgenstein. Realizam clar că acele cadre conceptuale pe care ei le foloseau nu exprimau aceeaşi realitate, că referenţialul nostru este diferit şi conceptele lor nu au acoperire în ceea ce se întâmplă la noi. Ca să depăşim şi eu şi ei această problemă, încercarea următoare era cea a perspectivismului „estic". Măcar să pot caracteriza un aspect românesc prin comunitatea de trăsături cu ceea ce trece drept est-european. Nici aici lucrurile nu păreau suficient de inteligibile. Imaginea standard est-europeană viza în mare două categorii de experienţe: cele ale ţărilor de la Vişegrad, acceptate deja în „club", şi cele ex-sovietice, în mare măsură influenţate, după principiul dominoului, de „pulsul Moscovei". Cele două situaţii au totuşi ceva în comun: în ambele cazuri reformele au început înainte de 1989, chiar dacă s-au păstrat cadrele politico-economice de tip comunist. Cel mai târziu, în 1985, au pornit sovieticii înşişi prin perestroika lui Gorbaciov. Noi rămăsesem departe, retardaţi, într-un fel de *no man's land* care, în loc să-şi slăbească autoritarismul comunist, îl creştea spre un totalitarism de tip nord-coreean. România este într-adevăr în această privinţă cel puţin un caz atipic, cu evoluţii atipice. Chiar şi această imposibilitate de tipologizare este o sursă de conservatorism: dacă nu putem să clasificăm justificat o situaţie şi nu putem să facem predicţii realiste, atunci e mai bine să lăsăm lucrurile să „crească na-

tural", luate de valul schimbărilor din mediul proxim, după principiul neintervenționismului.

Imaginile antiintelectualiste despre schimbare, utilizarea metaforelor de tipul „schimbare în liniște" (mai transparent conservatoare) și „schimbarea în bine" (fără precizări explicite despre conținutul binelui și despre beneficiarii lui) sunt destul de coerente cu atipismul și insularitatea europeană a României.

În societatea noastră am adunat, pe lângă confuzie și anomie, o cantitate uriașă de resentiment care ne domină și ne face să nu ne putem comporta ca o comunitate, să nu facem micro și macro proiecte pe care să le susținem, promovăm și realizăm instituțional. Dacă în primii opt ani ni s-au acordat diverse perioade de grație eșalonate în funcție de amăgiri și dezamăgiri politice, acum începe să ne fie clar că suntem singuri, „de capul nostru", și că urmează să ne descurcăm fără plasă de siguranță. Banii Băncii Mondiale se subțiază, ca și fondurile PHARE, de altfel. Consiliul Europei nu ne mai monitorizează, investitorii occidentali nu vin și pericolul rusesc (înțeles ca pericol de sovietizare) este, cred, pur mitologic la această oră. Să continuăm să credem în mesianisme este contraproductiv. Providența nu mai are nici un chip. A ne lăsa în voia „mâinii invizibile" fără actori care s-o facă să meargă este o iluzie la fel de păguboasă. Este relativ acceptat faptul că opțiunile politice majoritare se învârt în jurul populismului și naționalismului. De aceste opțiuni nu sunt străine diversele chipuri ale conservatorismului politic și intelectual românesc.

Am căutat cât am avut răgaz în bibliotecile britanice bibliografie despre conservatorismul de stânga[3]. Ei bine, nu am găsit nici măcar un titlu pe această temă, ci doar referiri pur expeditive despre posibilitatea existenței acestuia în virtutea tendinței instituțiilor de a-și prezerva regulile și comportamentele. Vesticii luptă cu chipurile de dreapta ale conservatorismului.

În cazul nostru, atipic cum e el, conservatorismul nu are doar cameleonismele lui de dreapta, ca în apus, dar și pregnant pe cele de stânga. Discuțiile pe care le-am avut în România cu alți colegi au dus la obiecții serioase în privința asocierii celor doi termeni: conservatorism, pe de-o parte, stânga, pe de altă parte.

Obiecția majoră[4] este aceea că asocierea celor doi termeni este dubioasă din perspectiva teoriilor și ideologiilor politice apusene în cadrul cărora stânga are prestigiul de a fi fost sistematic progresistă (vezi de exemplu neoliberalismul în varianta stângii americane[5]). Privind din sistemul de referință al teoriilor apusene, sunt înclinată să utilizez un alt termen: de exemplu, conservatorismul colectivist (termen utilizat de altfel de către unii din teoreticienii invocați în această lucrare, ca să acopere tendința de menținere a status-quolui creat după o lungă politică „welfare"[6]). Cred totuși că nu putem exclude asocierea conservatorism-stânga doar în virtutea tradițiilor teoretice consacrate. Voi preciza însă că prin conservatorism de stânga, înțeleg (în afara conservatorismului colectivist apusean) și acel tip de ideologie și mișcare născute ca reacție la emancipare și modernizare rapidă în direcția democrației liberale și capitalismului, în contextul societăților post-comuniste. **Conservatorismul de stânga nu se opune capitalismului și democrației, ci, în virtutea valorilor siguranței și stabilității, se opune tipurilor de schimbare care zdruncină radical siguranța și stabilitatea. El are cu atât mai mult succes cu cât refuzăm să-l conștientizăm ca atare și să-l contracarăm prin norme, educație și instituții emancipatoare.**

Note

1 În măsura în care această idee aparținând sociobiologiei este acceptabilă.

2 Metafora „bățului noduros" este inspirată din grafica aflată pe coperta cărții *România, starea de fapt. Societatea*, scrisă împreună cu Vladimir Pasti și Cornel Codiță, Nemira, București, 1997. Săgeata orientată înainte, aflată pe copertă are în interiorul ei o săgeată grosieră, un băț noduros, orientat înapoi.

3 Este vorba în special despre bibliotecile profilate pe teorie politică de la universitățile Warwick și Manchester, dar nici căutarea în bazele de date computerizate nu a dat un alt rezultat. Referiri mai aplicate am găsit mai degrabă în reviste de știință politică, atunci când era analizată tranziția în țările est-europene sau în volumele pe aceeași temă. La unele dintre ele voi face trimiteri explicite pe parcursul lucrării.

4 Această obiecție a fost dezvoltată de către Cristian Preda, cu ocazia discutării lucrării mele „Cripto-conservatorismul", la seminarul Colegiului „Noua Europă", 13 ianuarie, 1999.

5 Mă refer în mod special la cel reprezentat de exemplu de linia rawlsiană a neocontractualismului.

6 Voi traduce în cele mai multe contexte „welfare" prin „asistențial". Politicile asistențiale pot caracteriza și societățile sărace. De aceea, neputând aplica termenul în cazul României, care este departe de a fi un „stat al bunăstării generale", prefer să-i dau sensul comun pentru ambele categorii de societăți, pe cel de stat sau de politici asistențiale.

# CONSERVATORISM ŞI CRIPTO-CONSERVATORISM

## 1. Dreptatea reparatorie şi resentimentul ca surse ale conservatorismului

O glumă amară despre revoluţia comunistă spunea cam aşa: stadiile revoluţiei sunt: 1) căutarea vinovaţilor; 2) pedepsirea nevinovaţilor; 3) decorarea celor care nu au făcut nimic. Din păcate, această glumă nu şi-a pierdut actualitatea. Căutarea vinovaţilor a fost (şi mai rămâne) o activitate posttotalitară care consumă multă energie, tocmai din cauza ineficienţei. Într-un regim totalitar oamenii supravieţuiesc prin duplicitate şi complicitate[1]. În cazuri mai rare, prin izolare individuală de tipul „rezistenţei prin cultură" sau de tipul dizidenţei. Regimurile totalitare nu tolerează nici embrioane de societate civilă[2]. Dizidenţii nu se reprezentau decât pe ei înşişi, nu îşi riscau decât viaţa şi libertatea proprii. Ei erau contraste singulare cu o lume anonimă în care frica lua celelalte chipuri: supravieţuirea duplicitară, complicitatea cotidiană, fuga în turnul de fildeş al culturii extramundane.

Cine sunt atunci vinovaţii pentru relele capitale ale unui regim: violarea drepturilor de bază la viaţă, libertate, proprietate, asociere? Potrivit lui M. Walzer, gradul de responsabilitate trebuie măsurat în funcţie de libertate şi informaţie[3]. Dacă luăm în considerare acest criteriu, vinovăţia capătă, pentru regimul totalitar românesc al anilor 70-80, un chip mai conturat: nomenclatura comunistă, poliţia politică, informatorii securităţii. Culpa lor este una morală-politică: aceea de a accepta să faci parte ca decidenţi şi executanţi plătit de instituţii care încalcă drepturile enunţate mai sus. Doar ca indivizi culpa poate fi tratată şi juridic. Nu poţi aresta o categorie întreagă, după cum nu o poţi izola de la drepturile politice decât cu preţul lezării democraţiei. Ar fi însemnat o reîntoarcere a obsedantului deceniu, dar cu semn invers[4].

Vinovăția și obsesia în jurul ei au dat naștere uriașelor maniheisme contraproductive din societatea românească[5]. Într-o primă etapă, puterea a revenit celor care tindeau să arunce vălul ignoranței asupra vinovăției trecute, redistribuind problema în formula omogenizării responsabilității: toți suntem vinovați (cu excepția celor care s-au întâmplat să fie membri ai Comitetului Politic Executiv al PCR în 1989), deci nimeni (în afara lor) nu e responsabil. Concomitent a început o uriașă activitate de „demascare", expresie a unui spirit justițiar consumat discursiv, mai degrabă cu rol defulatoriu, decât productiv în sensul recăpătării încrederii publice în ideea că greșelile se plătesc inclusiv juridic. Grupurile care și-au asumat acest discurs au tins să monopolizeze simbolic aspectul etic al politicii. În etapa actuală, după doi ani de iluzii pierdute în privința reinstaurării moralei în politică, pare-se că am ajuns la formula unei realpolitik: lumea s-a împărțit iarăși în două: politicienii au probleme practice, de management cotidian al crizei, iar societatea civilă (tendință întrupată mai ales în pretențiile discursive ale Alianței Civice și Asociației Foștilor Deținuți Politici), a pus monopol pe morală. Ambele părți par să nu înțeleagă zonele intersecțiale ale moralei cu politica. Fie le confundă, în mod fundamentalist, fie le văd ca iremediabil divorțate, contribuind, adesea involuntar, la reinstaurarea cinismul în viața publică.

Acest cinism al clasei politice (nici măcar consecințialist productiv) generează și este generat de *„cetățeanul cinic"*[6], adică de acel cetățean care crede că guvernul îi datorează tot timpul ceva și că poate să ceară la nesfârșit din banul public, în orice cantitate, fără îngrădiri și, pe cât posibil, fără să fie contribuabil. În consecință, cele două relate: *guvernanții cinici* și *cetățenii cinici* se potrivesc de minune în sensul exonerării de responsabilitate. Primii promit totul, cei de-ai doilea cer totul. Ambele atitudini sunt și nerezonabile și iresponsabile. Ele alimentează *conservatorismul cinic*, bazat pe un hedonism vulgar: doar clipa de față e sigură (politic și economic), viitorul nu poate să fie controlat. Mesajul e că fiecare parte trebuie să profite de prezent. Justificările altruismelor politice sunt fie

restitutive (orientate spre trecut), fie prezentificate: cedări majore sub presiunea momentului.

În condiţii de criză, o guvernare responsabilă este aceea care îşi asumă *alegeri tragice*, cu toate riscurile presupuse de dilema morală: trebuie să faci şi un rău actual ca să poţi face un bine de perspectivă. Desigur, cu condiţia să asumi deschis acel rău, inclusiv greşelile ca greşeli. Aceasta e o cerinţă minimă a dreptăţii şi a iertării raţionale.

Problema iertării în politică, legată vital de dilemele morale ivite în situaţii de alegeri tragice, este şi complicată şi foarte controversată. Pe de o parte, dacă guvernanţii ştiu că nu vor fi iertaţi pentru răul care-l fac actual pentru un bine viitor, tind să nu îşi asume riscul alegerii tragice şi să rămână cantonaţi în decizii punctuale care se învârt în cercul supravieţuirii, dar nu şi în cel al schimbării. Pe de altă parte, uneori iertarea este văzută ca o atitudine creştinească prin care sunt antrenate aspecte indezirabile de tipul: scurtcircuitării justiţiei, lipsei justiţiei reparatorii, sau se consideră că e o încurajare a încălcării drepturilor cetăţeneşti, că generează lipsa autorespectului civic şi creează pericol de pasivitate, indiferentism şi minimalism civic[7]. Unii teoreticieni, cum ar fi Hannah Arendt de pildă, consideră că acest concept şi atitudinea care-l acoperă nici nu au ce căuta în politică: iertarea „a fost întodeauna deopotrivă un fapt nerealist şi inadmisibil pe tărâmul public"[8]. Argumentul folosit în acest din urmă caz e că iertarea e legată de iubire şi că acest sentiment nu are ce căuta în politică. El este strict circumscris sferei private. Sfera publică, a cărei parte e politica, e sfera relaţiilor bazate pe negocieri şi calcule raţionale. E sferă preponderent contractuală. Iertarea presupune depăşirea resentimentului; or resentimentul, ca orice sentiment, e indezirabil să fie amestecat în politică, unde oamenii nu vor ca instituţiile să le rezolve problemele emoţionale, ci pe cele legate de dreptate (ca şi când am putea face cu adevărat în noi înşine, ca persoane, o schismă reală între raţional şi emoţional).

Părerea mea este că, inclusiv în cazul practicilor liberale apusene, Hannah Arendt are dreptate doar sub aspect normativ şi numai în contextul în care ignorăm alte tipuri de etici decât

cele deontologiste de sorginte pur raționalistă, cum e cea kantiană, de exemplu. Ea ne spune cum ar trebui să stea lucrurile, nu cum stau de fapt. Emoționalul nu poate fi eradicat pe tărâmul public. Putem doar pretinde că îl ignorăm în cea mai mare măsură fiindcă acel spațiu este specific relațiilor între străini, nu a celor de familie și prietenie. Potrivit acestei idei, de exemplu orice vot emoțional e un vot nejustificat. Votul trebuie să fie consecința unei deliberări raționale prin care cetățeanul alege partidul și programul cel mai convenabil pentru el, în urma unui calcul de interese. Această imagine, coerentă cu liberalismul, nu e tocmai acoperită în multe spații politice, mai ales în cel românesc unde voturile au fost în mare măsură emoțional–resentimentare (voturi anti), căci programele partidelor[9] erau destul de asemănător populiste ca ofertă.

În situația noastră cred că se potrivesc foarte bine explicațiile unui teoretician conservator, M. Oakeshott[10]. Forma românească de a pedepsi greșelile guvernanților nu a fost una procedural–juridică (având în vedere că legea funcționarului public și cea a răspunderii ministeriale au fost votate și promulgate cu o întârziere de peste opt ani), ci strict electorală, bazată pe votul negativ, adesea motivat pur resentimentar indiferent că acesta a fost dat în 1992, 1996 sau la localele din 1998 din București.

Oakeshott dă o importanță foarte mare resentimentului în economia politicului. De altfel, ca orice conservator care se respectă, încrederea sa în acțiunile rațional orientate sau justificate este destul de scăzută. El consideră că resentimentul e nesănătos, erodează încrederea în puterea morală de a ierta și că iertarea declarativă, fără dispariția resentimentului, nu e altceva decât un șir de gesturi goale[11]. Ce ne facem cu o astfel de situație în politică? Sugestia lui Oakeshott este că ar trebui să separăm între iertare și resentiment. Actul iertării trebuie făcut fiindcă trebuie să luăm oamenii așa cum sunt, trebuie făcut din calcul. Nici în viața privată nu știm sigur dacă oamenii iartă sau nu.

O înțelegere minimă a conceptului de iertare în politică[12] constă în aceea că actul iertării restabilește o relație ruptă în trecut. Victima e conștientă de acel rău, dar decide să-l de-

păşească. Aceasta nu e tot una cu faptul de a pretinde că victima şi-a eradicat resentimentul, nici că răul a fost reparat, nici că cetăţenii victime au devenit amnezici. Înseamnă doar că o relaţie politică se poate relua în virtutea faptului că prizonieratul în trecutul rău este contraproductiv, nu te lasă să avansezi. Victima (categoria afectată de o politică rea) nu e neapărat pasivă şi diminuată civic, ci îşi poate accentua valoarea şi interesul prin chiar actul iertării. Victima e cea care stabileşte momentul şi conţinutul restabilirii relaţiei, fiind, sub acest aspect, partea care îşi afirmă demnitatea prin chiar acceptarea raţională a iertării şi a condiţiilor în care iartă.

Nici un guvernant nu poate invoca dreptul de a fi iertat, fiindcă acest drept nu există[13]. Nu putem niciodată să spunem că avem o obligaţie morală perfectă de a ierta, aşa cum putem spune însă că avem o obligaţie morală perfectă de a nu leza drepturile altora (dacă adoptăm o morală a drepturilor). Putem doar spune că în anumite situaţii e mai convenabil, inclusiv pentru noi ca parte vătămată, să iertăm. Aici avem de-a face cel mult cu o obligaţie morală imperfectă, derivată din consecinţele pe care le poate aduce iertarea. Cantonarea în resentiment şi victimism a fost, în cazul nostru, foarte contraproductivă. Tentaţia posttotalitară a numeroase şi uneori paradoxale categorii a fost aceea de a se considera victime şi de a cere reparaţii *(dreptate reparatorie)*. Uneori guvernul însuşi a aplicat reparaţii pe care nu le-a cerut nimeni explicit: a vândut chiriaşilor apartamentele de stat pe preţuri modice, a restituit „părţile sociale" (pseudoacţiunile de la întreprinderile de stat), a restituit micilor proprietari agricoli pământul (este de presupus că şi fără această decizie guvernamentală, proprietăţile agricole s-ar fi cerut înapoi, dar mai ales de către cei care se simţeau îndreptăţiţi prin merit – cei care locuiau în rural şi au lucrat la Cooperativele Agricole de Producţie sau Întreprinderile Agricole de Stat). Ignorarea „meritului" în acest caz a dat naştere unei probleme sociale grave: pământul a fost restituit multor orăşeni dezinteresaţi în exploatarea lui şi, în schimb, au fost lăsate pe din afară categorii non-proprietare dar care au lucrat în agricultură după colectivizare, în special rromii).

Această tendință spre dreptate general-reparatorie posttotalitară (pentru „poporul unic muncitor" nonproprietar) a fost urmată de cerințe spre *dreptate restitutivă*[14] în contextul guvernării de după 96, cu referire la păduri, case naționalizate, întreprinderi (pentru grupurile bine situate în perioada interbelică). Până la urmă, această strategie care se voia cu valoare morală plecând de la principii deontologiste respectabile – recompensarea victimelor nedreptății – a avut consecințe neintenționate care au produs o altă problemă socială: nedreptatea față de generația tânără și consumarea viitorului în strategii politice reparatorii, orientate spre trecut. Nici o guvernare nu și-a asumat responsabilitatea față de proiecte de viitor, ci doar față de repararea trecutului și supraviețuirea într-un prezent continuu. Un exemplu semnificativ este și orientarea grijii politice spre restituirea caselor naționalizate, dar nu și spre credite ipotecare real accesibile pentru tineri. Alegerea a vizat restituirea vilei și nu și posibilitatea celor ce-și încep o viață autonomă să locuiască undeva, fie și într-o garsonieră de bloc muncitoresc.

Adesea ne gândim la imoralitatea politicienilor, la faptul că ei aleg sau sunt siliți să aleagă să practice politica „mâinilor murdare": să facă rău în numele unui bine, să-și încalce promisiunile, să se folosească de cetățeni ca de simple mijloace pentru propriile lor scopuri. Cazul extrem al imoralității este regimul dictatorial. Dar în cazul unui astfel de regim, dacă acceptăm ideea lui Walzer, populația are un grad de responsabilitate foarte scăzut, ea nefiind nici informată, nici liberă. Nu același lucru îl putem spune în democrație unde, potrivit aceluiași autor, „nici cetățenii, nici actorii statali nu pot fi lăsați în afara responsabilității față de greșelile de guvernare, deși cea mai accentuată răspundere e rezervată celor care au cea mai mare informație și cel mai mare control asupra situației"[15].

Fiind cantonată în problema dreptății reparatorii (care o include și pe cea restitutivă), oricărei categorii i se pare că merită ceva compensatoriu fiindcă totalitarismul a frustrat-o, inclusiv că merită o vârstă mai scăzută de pensionare, un salariu mai mare, indiferent dacă are sau nu piață pentru ce produce.

Politicile reparatorii s-au transformat încet în surse de alimentare a cererilor mai aberante de tipul absolvirii de la plata greşelilor instituţionale şi civile (sancţiuni şi amenzi). Fiindcă autorităţile comuniste au greşit faţă de noi în trecut din cauza caracterului represiv al exercitării puterii, acţiunea actuală prin care autorităţile ne-ar pedepsi este privită ca o formă de intervenţie represivă. Tindem spre instituirea unui drept nescris: acela de a nu ne plăti greşelile, mai ales ale celor care nu cad sub Codul Penal. De la cerinţa spre o obligaţie imperfectă de a ierta, ajungem la presiunea de a fi iertaţi.

Când guvernele greşesc, e dreptul democratic al cetăţenilor să exercite presiuni: să petiţioneze, să facă lobby, să protesteze, să ajungă la nesupunere civică[16]. Interesant este că în cazul nostru presiunea, protestul, nesupunerea civică vin adeseori[17] ca să blocheze decizia politică, să oprească guvernele de la a face „alegeri tragice", specifice situaţiilor de criză. Acest gen de presiuni sunt cele de natură să alimenteze politici conservatoare. În cazul societăţii româneşti, această alegere tragică poartă un nume clar: reformă (economică, instituţională, socială). Practic, în loc să ne aflăm în situaţia clasică a protestului fiindcă guvernele fac o reformă dureroasă, fac rău ca să se poate ajunge la conturarea unui bine, noi avem de-a face cu un *protest preventiv*: nu cumva să ajungă guvernanţii la alegeri tragice ca pe urmă să intrăm în dilemele morale ale iertării. *Protestul preventiv e cel prin care guvernanţii sunt ameninţaţi cu neiertarea înainte ca ei să acţioneze*. Tot acest cinism civic are un rol major în faptul că în România nu se poate instaura în mod consistent *dreptatea procedurală*, că instituţiile se reformează greu şi că, în loc de proiecte coerente de schimbare socială, rămânem cantonaţi în conservarea status quo-ului actual, chiar dacă el e dezavantajos pentru cei mai mulţi membri ai societăţii.

## 2. Frica de proiecte ca frică de ideologii

Guvernările hiperblamate sunt guvernări timorate. Dacă în situaţii de evoluţie normală hiperblamarea nu are consecinţe

catastrofale pentru dezvoltarea societății, căci alegerile sunt cel mai adesea problematice, dar nu tragice sau măcar dramatice[18], în situații de criză, guvernările timorate sub incidența culpabilizării și amenințărilor preventive pot să ducă o societate spre catastrofă: colaps economic, anomie, anarhie, spulberarea posibilității exercitării drepturilor cetățenești. Cazul este destul de tipic atunci când se pune problema reconstrucției autorității în perioada de după dispariția autoritarismului. Guvernarea Iliescu, în ambele formule: Frontul Salvării Naționale (FSN), Partidul Democrației Sociale din România (PDSR) a fost atacat din lipsă de autoritate morală. Nu tocmai acei oameni care o guvernau erau îndreptățiți moral să asigure tranziția de la un comunism, la designul căruia au contribuit, la capitalismul democratic. În anii 90-96 au existat tentative de discurs ideologic oficial: socialism democrat, democrație socială. Ambele au fost tratate ca forme de „democrație originală", deci de nedemocrație, iar promotorii lor drept cripto-comuniști. Pentru mulți oameni cu influență publică ideologia însăși a devenit sinonimă cu cea comunistă, așa cum morala laică (cea specifică societăților heterogene secularizate ale modernității) a devenit sinonimă cu morala ateist-comunistă. Ofertele ideologice au fost contracarate prin demascări ca tentative de reinstaurare a comunismului. Alternativele etice de tip laic au fost respinse ca atac la unica morală reală: cea religioasă. Ambele extreme au atras după sine blocaje majore: s-a demonetizat oferta de ideologii ca set de credințe despre interesele și dreptatea unei categorii și s-a produs hiperculpabilizarea morală a guvernărilor sau, dimpotrivă, instaurarea amoralismului în viața politică și în cea publică.

În toate cazurile, lipsa ideologiei și a moralei în viața publică a avut drept consecință lipsa proiectelor sutenabile de viitor a politicilor publice și a produs blocaje instituționale.

Frica de conservatorismul de stânga (cel promovat de către PDSR) a fost contracarată prin ceea ce astăzi în Apus trece drept conservatorism de dreapta: un liberalism economic cu pretenții de orientare pur pragmatică și cu o obsesii centrale: cea a privatizării și cea a minimalismului statal, a neintervenționismului în numele pieței ca mână invizibilă care aranjează totul de

la sine. Practic, în afară de populism şi naţionalism (oferte preponderente ale partidelor de tip Partidul Socialist al Muncii, Partidul Unităţii Naţionale a Românilor şi Partidul România Mare, dar regăsibile într-o proporţie mai mică şi în programele celorlalte partide cu pretenţii social-democrate, democrat-creştine sau chiar liberale), oferta politică românească post-comunistă a oscilat prioritar între două conservatorisme: cel de stânga care urmărea creşterea organică a economiei de piaţă din cea centralizată, a descentralizării născute *via* centralism şi a democraţiei (a se citi, neaxată pe individ), născută din totalitarism şi cel de dreapta. Conservatorismul de dreapta are mai multe chipuri: tradiţionalist, paternalist, liberal şi chiar pe acel al „noii drepte"[19]. Conservatorismul liberal românesc este cea mai interesantă formă fiindcă este tot un caz atipic – prestigiul său este acela de avangardă a avangardei politice în sistemul de referinţă dat. Prin urmare, eticheta sa este cea de orientare progresistă hiper-reformatoare. Înfăţişările sale româneşti nu pot să fie tratate asemenea celor apusene. Este mai degrabă un *cripto-conservatorism* politic şi doar în raport cu standardele doctrinelor vestice. E interesant însă că fiecare dintre aceste orientări (mai puţin cele naţionaliste) se feresc să recunoască faptul că sunt ideologii.

România este o ţară în care nu puţini oameni trăiesc intens la nivel ideatic din etichetări şi prejudecăţi, iar alţii fug de ele, producând altele. Între aceştia din urmă există persoane de influenţă publică pentru care liberalismul trece drept epistemologie sau pur şi simplu drept pragmatism politic gol, singura cale salvatoare, singura alternativă la comunism. El devine opusul ideologiei şi este utilizat drept concepţie despre cercetarea societăţii sau ca expresie a activităţilor efective în societate. Uneori este confundat cu ştiinţa politică însăşi. Ideologiile sunt în altă parte şi cu alte nume, de pildă în abordările comuniste, socialiste, ecologiste, feministe[20].

Familia celor care resping ideologiile este şi vastă şi veche în istoria politicii moderne. Mai mult, din ea fac parte oameni de orientări foarte diferite, uneori chiar opuse. Engels numeşte ideologia „falsă conştiinţă a realităţii"[21]. M. Oakeshott o tratează

ca pe o simplificare reducționistă a realității sociale[22], Dahrendorf, Arendt și Popper socotesc ideologia o perspectivă intolerantă și limitată (ei discutând ca ideologii doar pe cele totalizante, ideologii unice, antipluraliste, monisme politice pure: fascismul și comunismul[23]). Ideologiile sunt resentimentare și periculoase, sunt în cel mai bun caz donquijotisme politice. Mai mult, în anii 60 am fost martorii proclamării „morții ideologiei" sau „sfârșitului ideologiei"[24]. Explicația lui Lipset, de exemplu, este următoarea:

> Triumful evident al revoluțiilor democratice în societățile apusene pune capăt politicilor domestice (de casă) pentru acei intelectuali care au nevoie de utopii sau de ideologii ca să-i motiveze spre acțiunea politică. (Lipset, op. cit., p. 20)

Îndată ce democrația liberală este instaurată și o dată cu prosperitatea societății postindustriale, ideologiile devin redundante. Ele sunt bune cel mult pentru societățile imature, aflate la începuturile dezvoltării. Pentru societățile occidentale au devenit deja nonsensuri.

Argumente de tipul celor ale lui Bell și Lipset sunt acum vizibil zdruncinate în teoria și practica politică apuseană. Dar și în situația în care ar avea dreptate, aplicând afirmațiile lor la societatea românească, ne trezim cu justificarea clară a nevoii de ideologii în care persoanele public influente să creadă ca să-i poată trage și pe ceilalți membri ai societății în sistemul lor de credințe și să-i ajute să-și canalizeze eforturile către țeluri la care aderă. România nu e nici democrație matură, nici societate prosperă și nu doar că nu e postindustrială, dar tinde dramatic spre dezindustrializare[25]. Cum putem justifica, după criteriile teoreticienilor dezideologizării, respingerea nevoii de ideologii într-o astfel de societate?

Cred că singura justificare, în afara confuziei de sensuri sau a ignoranței noastre în privința abordărilor contemporane ale ideologiei, stă în argumente de tipul celor folosite în SUA în vremea războiului rece: ideologiile sunt atacuri la individualism și pluralism, prin urmare la democrația liberală. Cele mai notorii – fascismul și comunismul – au adus și cele mai mari

dezastre: lagărele de concentrare, pogromurile şi gulagurile au provocat genocid. Au suspendat conştiinţa individuală, producând omul de masă, fascizat sau colectivizat. Au transformat diferenţele dintre oameni în egalităţi omogene, lipsite de valoare individuală. Au creat, în cazul nostru, „poporul unic muncitor", adică o masă de anonimi manipulabili cu voinţa înfrântă. Frica de ideologie exprimă, în mare măsură, frica de manipulare. O manipulare care poate duce, în cel mai bun caz, la pierderea coeziunii comunitare, la „otrava unor dezbinări savante"[26] mai ales dacă ideologia are pretenţii de teorie.

Există două confuzii principale într-o astfel de abordare: a) între ideologii în general şi cele totalizante în particular[27]; b) între una dintre ideologii şi „adevăr" (o astfel de reputaţie au, la ora actuală, anumite tipuri de conservatorisme şi liberalismul în variantă libertariană).

Ideologiile totalizante sunt specifice societăţilor închise. Ele devin „adevăruri universale" ale acelei societăţi şi sunt socotite ca unică expresie a interesului general. În societăţile deschise ideologiile sunt orientări perspectivale, „adevăruri cot la cot"[28]. Încap unele alături de altele în jocul democratic: liberalismul, social-democraţia, ecologia, feminismul, conservatorismul (tacit sau explicit)[29].

Există temeiuri serioase ca ideologiile să fie respinse ca periculoase sau irelevante, după cum există temeiuri ca, din când în când, zona aceasta să se umple cu anunţuri mortuare care merg de la moarte a ideologiilor spre moartea teoriei politice sau chiar moartea Teoriei. După ce Nietzsche anunţa în secolul al XIX-lea moartea lui Dumnezeu, a urmat un lung şir de cronici ale altor decese anunţate: al omului (Foucault), al ideologiilor (Bell, Lipset), al Logosului (Derrida), a „metanarativelor" (Lyotard). Postmodernismul a deschis calea spre cimitire ale ispitelor universalizante, totalizante, ale marilor discursuri. Finele mileniului doi a ucis, cu ajutorul neoscepticismului postmodern, mitul observatorului detaşat, mitul obiectivităţii şi neutralităţii. La aceste mitociduri au lucrat nu doar cei din zona filosofiei continentale, ci şi mulţi filosofi analitici: Th. Kuhn, P. K. Feyerabend, L. Wittgenstein[30]. Cu ajutorul

acestor demolatori de mituri, încrederea modernă în adevăr *via* teoria corespondenței, chiar și pentru științele mature, nu doar pentru cele sociale, mai noi și, prin însuși obiectul lor, mai falibile și mai perspectivale, s-a zdruncinat. Putem admite că depindem de paradigma în care lucrăm, că suntem prizonierii cadrelor ei conceptuale și că nu faptele cruciale ne aruncă în afara ei (conform iluziei popperiene a falsificabilității), ci reconvertirea la o nouă paradigmă. Imparțialitatea a devenit o poveste de adormit copiii retardat-tradiționaliști sau o simplă și utopică nostalgie. Lumea este în întregime ceea ce punem noi în ea prin teoriile pe care le creăm. „Faptele" nu sunt brute, ci valorizate, încărcate de teoriile noastre despre ele. Până și în cazul politicii, nedreptatea nu e o realitate, ci un construct cultural. Ea nu „există" ca nedreptate propriu-zisă până ce nu e conștientizată ca atare. Înțelesul enunțurilor noastre depinde de regulile care ne guvernează într-un joc particular de limbaj, într-un context, într-o comunitate. De exemplu, eu împărtășesc cu alți feminiști ideea că patriarhatul e nedrept. Pentru antifeminiștii conservatori, patriarhatul e o stare de fapt „naturală" și, de aceea, insurclasabilă ideologic. Ba mai mult, feminismul se constituie într-o mișcare contra naturii, adică într-un pericol social, în sursă de anarhie. Feminiștii socotesc patriarhatul un prizonierat mintal și social pentru femei, uneori de lux, alteori de-a dreptul carceral, iar lupta pentru libertate devine lupta pentru ieșirea din acest prizonierat extern și intern. Această luptă se desfășoară desigur și cu instrumente ideologice liberale, social-democrate, ecofeministe, radicale.

Cu sau fără voia diferiților conservatori, ideologiile s-au întors ca „forme de viață", după cum ar spune un wittgensteinian. Nu putem nega acuzațiile că ideologiile sunt resentimentare și că au aspecte „demonologice" (fiecare dintre ele este inamicală față de ceva). Resentimentul și demonizarea pot să fie periculoase atunci când se îndreaptă spre excluziuni, segregări și uneori chiar spre genocid. Frica de ele, justificată prin aceea că duc spre „sârma ghimpată a lagărelor de reeducare"[31] sau chiar de concentrare (vezi fascismul și comunismul) este explicabilă, dar numai pentru cele totalizante. Ideologiile care nu-și propun

mesianisme universale (cele din familia democratică) au alte roluri, anume pe cele legate de conştientizarea intereselor unui grup de persoane şi pe acela de a le formula în raport cu grupul respectiv şi cu cele diferite sau adverse, au rolul de a tinde să se instituie în proiecte şi practici sociale. Acest fapt este coerent cu o viziune umanistă potrivit căreia oamenii nu tind doar să se adapteze la lume, ci şi să o schimbe în sensul creşterii gradului de libertate, convenabilitate şi autoafirmare. Aceleaşi operaţiuni s-au produs şi înainte de utilizarea explicită a termenului de ideologie[32]. Interesant este faptul că uneori gândirea postmodernă tinde să delegitimeze necesitatea ideologiilor, atacând ideea de „metanarative". Intervin atunci reacţii ale grupurilor marginale politic şi civic:

> De ce oare exact în momentul în care atât de mulţi dintre noi, cei care am fost ţinuţi în tăcere, începem să ne identificăm pe noi înşine, să acţionăm ca subiecţi, mai degrabă decât ca obiecte ale istoriei, de ce chiar atunci conceptul de subiectivitate devine problematic? Chiar în momentul în care ne formulăm propriile teorii despre lume îşi face apariţia incertitudinea despre teoretizarea lumii. Tocmai atunci când reflectăm asupra schimbărilor pe care le dorim, ideea de progres şi de organizare raţională a societăţii devin dubioase şi suspecte. De ce tocmai acum apar critici adresate efortului de a crea teori şi că acest efort nu exprimă altceva decât exprimarea voinţei de putere? Eu cred că aceste mişcări intelectuale nu sunt accidentale, dar nici conspirative. (Nancy Hartsock[33])

Ideologiile actuale au toate păcatele de care sunt acuzate de către detractorii lor: pot să denote doar sterilitate intelectuală şi practică, pot să substituie iluzii utopice realităţii, pot să devină periculoase, pot să fie extrem de simpliste sau savant sofisticate, pot pur şi simplu să tindă să se instituie într-un imperialism ideatic care să ducă la spălarea creierelor, să urmărească diverse artefacte de factură esenţialistă de tipul „omului nou" sau „femeii noi". Dar ideologiile pot să aibă şi virtuţile cu care le înzestrează cei simpatetici faţă de acestea. Ele sunt credinţele centrale ale unei imagini despre lume şi sunt legitime atâta timp

cât nu pretind să fie imaginea însăşi, adică atâta timp cât rămân particulare şi conştiente de particularismul lor. Mai mult, o dată consfinţite de establishment, ele devin metodă de cercetare, cadre conceptuale în care îşi organizează faptele cercetătorii diferitelor domenii ale vieţii sociale. Uneori ele apără ordinea existentă, alteori o subminează[34]. Cele care apără ordinea au limitele şi meritele conservatorismului. Cele care o subminează, fiindcă acea ordine nu convine grupărilor căreia ideologia le este Weltanschauung, pot să păstreze cadrele generale ale democraţiei liberale şi să-şi facă propriul lor loc. Sunt mai degrabă reformiste. Uneori subminarea ajunge spre anarhie şi revoluţie. Aceasta din urmă poate duce la instaurarea dictaturii, sau, dimpotrivă, poate crea spaţiul de trecere spre democraţie liberală.

Funcţiile ideologiilor sunt multiple: descriu realitatea, prescriu binele sau dreptatea pentru categoria ale cărei interese le promovează, legitimează practici sociale şi integrează persoanele într-un set coerent de valori[35].

Contestate sau nu, respinse sau acceptate, ideologiile sunt „forme de viaţă", riscante sau dimpotrivă, productive. Ele reprezintă:

> ...trunchiuri de concepte, valori şi simboluri care încorporează concepţii despre natura umană şi prin urmare arată la ce le stă şi ce nu le stă oamenilor în putinţă să aspire; reacţie critică asupra relaţiilor dintre oameni; valorile pe care oamenii sau ar trebui să le respingă, sau să aspire spre ele; precum şi aranjamentele tehnice corecte pentru viaţa socială, economică şi politică ce corespunde nevoilor şi intereselor fiinţelor umane. (A. Vincent, *op. cit.*, p. 16)

Scriu aceste pagini într-o universitate britanică unde se află câţiva dintre foştii mei studenţi care actual îşi fac aici masterate şi doctorate. Sunt încă destul de impresionaţi de popularitatea marxismului în acest spaţiu universitar. Explicaţia pe care le-am schiţat-o este următoarea: ei, cei din universitatea britanică, tratează marxismul într-un mod deontologist; noi îl tratăm într-un mod consecinţialist. Pentru ei realitatea postmarxistă nu există ca experienţă personală, ci doar ca experienţă teoreti-

că. Pentru noi nu există realitatea liberală decât ca experiență teoretică. Mediile academice creează peste tot în lume „inteligentia sceptică middle-class", cea care se vrea vârf de lance al schimbării. Ei sunt sceptici față de societatea în care trăiesc, noi față de a noastră. Lor li pare că sunt moral datori să vadă dreptatea dinspre stânga o dată ce aceea practicată e preponderent derivată dinspre dreapta. Noi trăim o situație opusă. De aceea, de exemplu în România, mulți dintre tinerii cercetători în teorii politice iau liberalismul drept epistemologie sau drept pragmatism politic pur, iar politicienii liberali își iau drept unică sursă de „mântuire" economia de piață și minimalismul statal.

Dacă nu suntem maniheiști și manifestăm simpatie comprehensivă, înțelegem ambele familii ideologice precum și justificarea aderării la ele. În definitiv, fiecare urmărește, adesea cu bună credință, un reformism de tip convenabilist, atâta vreme cât rămâne simpatetic față de democrație.

## 3. Cripto-conservatorismul

Supoziția mea este că la ora actuală în România cele mai influente orientări ideologice sunt conservatoare (luând ca standard abordările apusene ale ideologiilor) și că aceste conservatorisme îmbracă multe fețe: conservatorismul de stânga, conservatorismul tradiționalist-paternalist, conservatorismul liberal și cel care în Vest se cheamă „noua dreaptă". Problema este că această caracterizare pare să sufere de un viciu de fond. Nu există conservatorism în sine, ci doar conservatorism în raport cu un sistem de referință. Or, ceea ce vreau eu să accentuez aici este că avem de-a face cu orientări extrem de hibride: organicismul a fost (și continuă să fie) mai ales caracteristica stângii românești, „tradiționaliste"; paternalismul, mai ales a orientării creștin-democrate. Conservatorismul liberal caracterizează discursul intelectual-progresist (ceea ce pare un oximoron), iar noua dreptă românească este la rândul ei o mixtură de libertarianism asezonat cu valorile familiei, cele religioase, cu încredere în instituțiile autoritare. Dacă luăm în mare doar două

tendințe – cele conservatoare și cele modernizatoare – conservatorii liberali români, ca și cei ce aparțin noii drepte, trec drept progresiști-modernizatori în sistemul de referință est-european.

Neasumarea clară a ideologiilor sau reducționismul ideologic sunt în bună măsură responsabile de acest coctail de conservatorisme precum și de caracterul criptic al unora dintre ele.

Conservatorismul este ideologia antiideologiei. Îmbrățișarea acestui punct de vedere trebuie tratată cu empatie. Persistă teama că ideologiile sunt propagandă sforăitoare și periculoasă și că am înghițit destul substituirea cunoașterii sociale cu ideologia. Nu aceeași teamă este împărtășită însă pentru impresionismele care trec drept cunoaștere socială. Metaforic-cinematografic, „alergia față de ideologii" a fost ilustrată în mod excepțional în filmul lui M. Danieliuc *Glissando*. Într-o anumită secvență a acestei metafore despre totalitarismul românesc apare o stradă obscură în care se află adunată o mulțime de oameni resemnați și hăituiți totodată. Toți sunt siliți să asculte la megafoane un vuiet continuu în crescendo, ca un rău, ca o vomă a cărei sursă îți scapă. În final, megafoanele se înclină și din ele curg jeturi de urină. Oameni fug dezorientați, strivind în goana lor un avorton aflat pe marginea unei guri de canalizare. Această imagine nu e doar „găselniță" cinematografică. Ea este expresia vizualizată a unei experiențe comun împărtășite: cea a ororii și fricii de vocea propagandei.

Faptul că pentru mulți români maturi[36] expresia ideologiei se asociază tacit cu acest fel de experiențe este de înțeles. Nimeni nu este minte destrupată, oricât ar vrea, iar dacă e întrupată, atunci acea persoană ține cont de viața ei și tinde să se comporte resentimentar în raport cu orice s-a opus afirmării identității sale. O vedere de niciunde, la fel ca și o vedere de oriunde, sunt simple ficțiuni teoretice. În ultimă instanță, înțelegem în profunzime doar experiența trăită, comun împărtășită, indiferent că e intelectuală sau practică, excepțională sau banală.

a) *Tradiție și schimbare.*

Diversitatea conservatorismelor face ca ele să se ascundă „cameleonic" printre alte ideologii sau să desfidă ideologiile.

Există totuşi trăsături de familie, comune tuturor tipurilor de conservatorisme. Potrivit lui Anthony Quinton[37] marea familie „organicistă" a conservatorilor are în comun trei trăsături:

1) *tradiţionalismul*, înţeles ca ataşament la instituţii familiare şi ostilitatea faţă de schimbări revoluţionare;
2) *scepticismul*, înţeles ca instrument intelectual prin care conservatorii se apără de ideea că ar aparţine unei ideologii, şi de legitimare a utilităţii oricărui proiect social;
3) ideea inexistenţei unei *naturi umane universale* şi, prin aceasta, delegitimarea diferitelor formule „ideologice" de tipul: „drepturi naturale", „contract social", „drepturi universale ale omului".

Mă voi ocupa preponderent de problema tradiţiei şi a schimbării[38]. Pentru noi, aici începe o mare dilemă. Ce înseamnă ataşament faţă de instituţii tradiţionale? Care sunt acele instituţii faţă de care se manifestă ataşamentul? În decembrie 1989 în România instituţiile statului practic au explodat. Am avut de-a face, la nivelul macropolitic, cu o revoluţie, cu o schimbare radicală de regim. Unde este aici aspectul conservator o dată ce, declarativ, atunci – să ne aducem aminte – curgeau mesajele de fidelitate faţă de revoluţie? În perioada următoare, certitudinea aderenţei la reformă s-a legitimat prin sondaje de opinie. Declarativ, cea mai mare parte a populaţiei aderă la reformă, deci la economie de piaţă, stat de drept etc. Ce mai rămâne valabil despre conservatorism o dată ce părea să existe un consens social general pentru schimbare? Ei bine, schimbarea nu este respinsă de conservatori cu orice preţ; dimpotrivă, conservatorismul are aspecte reformiste. Important este ca reformele să fie familiare, să nu producă disonanţă cognitivă, seisme de status sau căderi majore de venituri. Schimbarea radicală apare ca ceva care alterează fundamentele, pe când reforma are semantic conotaţii mai suportabile. Este o asigurare că status-quo-ul nu este esenţial zdruncinat pentru cei care contează în decizia socială[39]. Prin urmare, schimbarea radicală e văzută ca sfârşit al familiarului şi de aceea ca o ruptură cu ataşamentele adânci[40], este deprivare.

După cum am spus, conservatorii nu se opun oricând schimbării, ci doar atunci când consideră că acea schimbare le distruge binele propriu, familiarul, că e un atac la valorile la care aderă, le ameninţă identitatea trecută care le era convenabilă[41]. Frica de reforme radicale mai are drept explicaţie majoră faptul că „sensul reformelor nu poate fi specificat înainte ca evenimentul să se producă"[42].

În România termenul în sine a căpătat mai degrabă conotaţii mitologice. Reforma, cu majusculă, devine scop în sine iar cetăţenii, mijloace pentru împlinirea ei. Când se purcede la măsuri de reformă, începe rezistenţa tacită sau explicită, moderată sau violentă, într-o logică destul de asemănătoare cu aceea prin care oamenii păreau în comunism să consimtă la utopia socială, repetau lozincile propagandei, dar nicicum nu voiau să transforme munca din „mijloc de câştigare a existenţei", în „necesitate vitală".

b) *„Homo conservans"*[43]

Fiecare dintre noi, luaţi ca persoane, suntem înclinaţi spre toate direcţiile: când ceva nu ne convine, devenim utopişti, radicali, liberali, uneori reacţionari. Când situaţia în care ne aflăm este convenabilă (inclusiv în momente în care convenabilitatea o derivăm moral doar din aceea că ne lipseşte criteriul de comparaţie pentru ceva mai bun sau ceva diferit şi dezirabil), tendinţele noastre sunt conservatoare.

> Se poate spune că a fi conservator înseamnă mai degrabă o stare de spirit decât o ideologie politică. Pentru ca cineva să fie conservator, acea persoană trebuie să aibă ce păstra: putere, status, un mod de viaţă. Prin urmare, conservatori sunt mai ales aceia care au putere, avere, status şi vor pur şi simplu să păstreze lucrurile aşa cum sunt. De asemenea, un număr însemnat de oameni, cei mai mulţi din lumea satelor, cei care trăiesc în oraşe mici, cei vârstnici şi cei needucaţi, nu-şi pot închipui un mod de viaţă diferit sau, mai simplu, se tem de schimbare[44].

Dacă din citatul anterior putem deduce explicaţii inclusiv pentru conservatorismul românesc de stânga (problemă la care

voi reveni în cele ce urmează), ne-ar fi mai greu să regăsim aceleaşi explicaţii din următoarea categorie de trăsături „general umane":

> Noi toţi împărtăşim câteva dorinţe fundamentale: pentru mijloace materiale care să ne ofere o viaţă decentă, atât nouă, cât şi celor apropiaţi, pentru viitorul bine material... pentru o anumită libertate şi un anumit control asupra vieţii noastre în societate şi în contexte mai mici ca de exemplu munca, pentru respect faţă de alţii şi respect faţă de sine, pentru o anumită intimitate şi relaţie cu alţi oameni, pentru felurite bunuri culturale, inclusiv pentru cunoaştere şi abilităţi[45].

Din ideile formulate în primul citat reiese că societatea românească ar trebui să fie un deşert sub aspectul conservatorismului, eventual cu mici oaze în care persoanele sunt prospere. De viaţă decentă material nu poate să fie vorba într-o societate cu 30% populaţie aflată în sărăcie absolută sau pe pragul acesteia şi 40% în sărăcie relativă. Respectul faţă de alţii şi faţă de sine nu atinge cote mulţumitoare o dată ce statusul persoanei este în genere foarte scăzut. Bunurile culturale sunt din ce în ce mai prohibitive ca preţ iar cunoaşterea şi abilităţile scad într-o societate cu educaţie permanentă aflată în descreştere dramatică.

Din încercarea explicativă anterioară lipseşte, după părerea mea, elementul cheie al unei identităţi mulţumitoare – autoafirmarea – poate tocmai fiindcă el e mai puţin legat de principii materiale şi se află mai degrabă în relaţie cu valorile libertăţii şi egalităţii (atât de suspecte pentru conservatorii de stânga şi, respectiv, de dreapta). Dar este legat mai ales de proiecte emancipatoare.

Este un loc comun în gândirea de tip conservator faptul că fiecare dintre noi are, într-o proporţie mai mare sau mai mică, ceva din trăsăturile lui „*homo conservans*". În ciuda declaraţiilor de anti-teorie, anti-filosofie sau anti-ideologie, în diferite orientări conservatoare se pot detaşa destul de precis supoziţiile conservatoare despre natura umană, filosofia despre ce

sunt, cum sunt şi ce îşi doresc oamenii. S-ar putea aduce aici obiecţia că, faţă, de pildă, de liberali şi de socialişti, conservatorii sunt mai degrabă descriptivi, pe când ceilalţi sunt mai degrabă normativi (prescriptivi). Această supoziţie este însă greu de susţinut în cadrele gândirii postmoderne, cel puţin în ideea posibilităţii de a separa între judecăţile de fapt şi cele de valoare.

Să vedem, deci, care sunt aceste supoziţii şi ce rol joacă ele în economia ideologiilor de tip conservator.

Mesajul inerent al acestor orientări este acela că „natura umană e permanent intuitivă şi singulară". Imperfectibilitatea ei este pentru conservatori „o noţiune care absolvă oamenii de a continua să încerce (ceva nou – n.n. M.M.) şi îi eliberează de povara potenţialului lor[46]. Ontologia unei astfel de filosofii despre natura umană este aceea că indivizii, tocmai din cauza singularităţii şi imperfectibilităţii lor, precum şi a fricii de entropie socială, se supun înţelepciunii şi cunoaşterii grupului de apartenenţă, moralităţii publice[47]. Dar, fiindcă pentru conservatori multiculturalismul nu pare chiar aşa de coerent cu unicitatea şi spontaneitatea individuală, este de preferat omogenitatea comunitară în care oamenii „se supun unei morale prozaice a pietăţii, hărniciei, sobrietăţii, cumpătării, caritătii, umilinţei şi disciplinei (cel puţin în conservatorismul tradiţionalist-paternalist – n.n. M.M.)"[48].

Umanitatea e conservatoare în masă, e „natural conservatoare" şi tocmai de aceea conservatorismul nu are aparenţa de ideologie. Conservatorismul e o parte a vieţii: „o tendinţă a minţii omeneşti, o dispoziţie adversară schimbării, dispoziţie care izvorăşte parţial din neîncrederea în necunoscut şi din încrederea în experienţă, mai degrabă decât în proiecţii teoretice"[49]. Oamenii au o capacitate limitată de altruism. Lor le pasă de familie, de vecini, de prieteni[50]. Avem o tendinţă naturală să ne maximizăm interesele[51]. Aceste interese sunt substanţial alimentate de instinctul de achiziţie, adesea subminat de coruptibilitate şi lene. Toate acestea se adună în persoana noastră, care este mai degrabă „un complex de emoţii" decât „o maşinărie raţională"[52].

Bună parte din aceste enunţuri antiraţionaliste la adresa naturii umane sunt polemici cu proiecţiile pe aceeaşi temă ale orientărilor socialiste sau liberale. Conservatorii neagă ideea că omul e suma relaţiilor sociale, alergizând deopotrivă la „societatea de masă" (derivată din excesele politicilor socialiste) şi la „atomismul individualist"(derivat din excesele politicilor liberale) care pentru ei sunt feţe ale aceleiaşi monede[53]: masa este compusă din indivizi izolaţi şi alienaţi, iar „individualitatea... e un artefact, o achiziţie care depinde de viaţa socială a persoanelor"[54].

Fiindcă suntem funciar imperfecţi şi preponderent emoţionali, ceea ce numim „drepturi naturale", „stare naturală", „contract social" sunt pur şi simplu invenţii neuniversalizabile. Ele depind de contextele în care trăiesc indivizii şi, aplicate dincolo de contextele care le formează, alienează oamenii de tradiţiile particulare naţionale. Nu există, spune Joseph de Maistre, Constituţie pentru *om*, ci pentru rus, francez, italian fiindcă nu există ceea ce numim *om*[55].

Insistenţa pe neuniversabilitate în termeni de drepturi, ca şi pe naturalitatea imperfecţiunii şi coruptibilităţii noastre ca oameni, nu este altceva decât, după cum afirmă Peter Viereck[56], „secularizarea politică a doctrinei religioase a păcatului originar". Dacă aşa stau lucrurile în privinţa irecuperabilităţii eterne a făpturii umane, înseamnă că orice idee de a o perfecţiona, modifica, ameliora, este nu doar pierdere de timp, ci chiar o îndeletnicire periculoasă. *Ideologiile şi politicile emancipării* fac obiectul general al anatemei conservatorilor. Ei sunt sceptici în numele pragmatismului şi lucidităţii[57]. Conservatorii (iar între cei contemporani Oakeshott are desigur autoritatea incontestabilă a celui mai important teoretician), disting între *raţiunea teoretică* şi cea *practică*. Prima este dominată de gândire, imobilism şi de predominanţa miturilor intelectualiste. Acest tip de raţiune produce idei cu relevanţă mică în lumea empirică, idei fără referenţial în viaţa de zi cu zi, iar dacă încercăm să le aplicăm, ele pot duce la degradarea şi denaturarea lumii reale. Cea de-a doua formă de raţiune – cea practică – este dominată de instinct, intuiţie, viaţă şi creştere. Ea conduce la deprinderi tehnico-prac-

tice, pe care ni le formăm din experienţă. Pesimismul în privinţa raţiunii teoretice este caracteristica preponderentă a conservatorilor paternalist-tradiţionalişti. Potrivit lor, oamenii reacţionează mai degrabă din obişnuinţă şi în conformitate cu prejudecăţile lor, din „înţelepciune fără reflecţie" şi, mai mult, chiar sunt recunoscători pentru asta. Burke o spune explicit: „Thank God we are not enlightened!" (Mulţumesc Domnului că nu suntem iluminaţi!")[58].

Ceea ce urmăresc oamenii nu e decât în mod secundar libertatea. Scopul care primează este siguranţa. Schimbările la scară largă produc anxietate fizică fiindcă au efecte imprevizibile. De adaptat ne adaptăm spontan la schimbările în bine din viaţa noastră personală[59]. În privinţa marilor proiecte sociale rămânem sceptici, ca de altfel în privinţa oricărui lucru care nu depinde de voinţa noastră, care ne scoate din obiceiurile noastre.

Aşteptările conservatorilor nu vizează faptul că, prin natura noastră, am fi rigizi în faţa schimbărilor, ci că suntem suspicioşi faţă de ele, iar atunci când se produc, e dorit ca acestea să se întâmple gradual şi organic. Există, susţin ei[60], o înţelepciune politică întrupată deja în legi şi instituţii; mai mult, această înţelepciune are drept purtători materiali pe aceia care au deja experienţă politică. Ei sunt de preferat atât teoreticienilor politicului („fabricanţi de abstracţii goale"), cât şi categoriilor de amatori-aventurieri care se aruncă riscant în arena politică. Instituţiile au rolul de a-i lega organic pe oameni; altminteri legăturile lor ar rămâne doar biologice. Societatea nu e teleologică, ci e un spaţiu în care oamenii încearcă să se descurce împăcând dorinţele lor cu ale altora şi căutându-şi confortul dat de siguranţă. Ei pot să prospere văzându-şi pur şi simplu de treabă, fără nici un ghid exterior despre scopurile pe care e dezirabil să le aibă. Bunul simţ îi orientează mult mai puţin riscant decât ideologiile, iar acest bun simţ se formează în contextul propriei culturi naţionale sau locale de care oamenii sunt ataşaţi – astfel încât marile dezrădăcinări, ca şi marile rupturi, îi pun în situaţii dramatice.

Avem nevoie de instituţii familiare, mai ales de cele religioase şi de stat. Cele religioase ne înlesnesc consolarea în pri-

vinţa temerii în faţa morţii şi sunt şi garanţia că într-o societate morala nu dispare[61]. De aceea religia trebuie legată şi protejată de stat". În noi este sădită mai puternic dorinţa de proprietate privată şi de siguranţă decât cea de libertate, cel puţin în situaţia în care trăim într-o societate civilizată"[62]. În acest sens, instinctele noastre naturale sunt modelate de mediu sub ghidarea culturii de bază, a celei în care suntem socializaţi. Societatea în care ne-am format ne dă conştiinţa de noi înşine. În cazul unei schimbări majore, a unei discontinuităţi puternice, această conştiinţă de sine este lezată. Prin urmare, sunt dezirabile acele schimbări care nu ne zgâlţâie fundamental identitatea[63].

c) *Ideologia anti-ideologiei*

Nu e nici o lumină la capătul tunelului conservator. E doar rutină.

Fiindcă ideologia tinde să treacă drept privire înapoi, abstractă, conservatorii îşi resping apartenenţa la o ideologie, clamând legarea lor de experienţă, de datele concretului. Mulţi conservatori s-au prezentat explicit ca antiintelectualişti[64]. Unii conservatori acceptă că orientarea lor e o teorie, dar că nu e o ideologie (Russell Kirk: „Conservatismul nu e sistem politic, nici ideologie, ci negarea ideologiei"[65]).

Argumentele lui Oakeshott sunt încă şi mai tari, fiindcă ele se îndreaptă în genere contra raţionalismului în politică, de teamă că acesta aduce cu sine „inginerie socială"[66]. Or, secolul al XX-lea a experimentat două astfel de inginerii: fascismul şi comunismul. Ambele au fost ideologii şi regimuri în care erau programate şi practicate până şi schimbări ale naturii umane.

Indiferent cât ar tinde să nege că are o ideologie, conservatorismul are la rândul său „o morfologie recognoscibilă, ca orice familie ideologică"[67]. Ceea ce resping adepţii săi este că am putea construi o teoretizare validă în legătură cu o societate, deoarece comportamentele umane sunt spontane şi pragmatice.

În acest sens, teoreticienii săi nu par să accepte că știința politică, de exemplu, ar putea să formuleze recomandări în privința unei strategii sociale (cu deosebire M. Oakeshott, în *Rationalism in Politics*, 1961, socotită de exegeți operă conservatoare „a la carte"[68]).

Într-un fel, gândirea postmodernă, în special deconstructivismul lui Derrida, dă implicit apă la moară conservatorismului. Toate „anunțurile mortuare" (pe care le-am pomenit mai sus) sunt coerente cu această perspectivă sub acest aspect, mai ales că asemenea mod de gândire revine în actualitate exact în momentul în care grupurile marginale, minoritățile politice, încearcă să-și construiască și exprime identitatea[69].

Intelectualii au, fără îndoială, tendința să producă utopii, ordine abstractă și să o impună lumii ca proiect practic. Această tendință este văzută de către Oakeshott ca nenaturală și distructivă[70]. Naturalul nu-i nimic altceva decât tradiția înțeleasă ca practică socială trăită și organic schimbată, e o creștere vitală, dar neteleologică a societății, prin care oamenii învață cum să se descurce în viață[71]. Față de acest „natural", ideologia, oricare ar fi ea, nu-i decât o imagine distorsionată care tinde să rupă punțile de legătură cu acest real înțeles ca practică socială. Practica socială, instituțiile în care ne formăm, legile, fie ele divine, fie naturale, fie ale pieței, alcătuiesc o „ordine extraumană" care face inutil orice plan de schimbare socială. Ele înfrâng ambițiile naive și mitologia voinței libere.

Tradiția conservatoare cea mai importantă aparține gânditorilor și politicienilor britanici. Ea funcționează într-un cadru de democrație liberală în care viața parlamentară însăși este extrem de veche. Acolo conservatorismul are nu doar explicațiile, ci și legitimitatea lui, căci schimbările se produc, indiferent de guvernări. Ele nu sunt derapaje majore, nici de la creșterea economică, nici de la democrație. Periculoasă este, cred, preluarea și legitimarea unor astfel de idei în societățile nemoderne. România actuală este o „societate de supraviețuire", paralizată în frica de ziua de mâine. Această paralizie este coerentă cu insularitatea proiectelor de modernizare, chiar și cu respingerea lor ca proiecte periculoase de „inginerie socială".

Schimbările sunt acceptate doar de formă, sunt mai ales cele de tip normativ care vin ca presiuni externe. Un discurs hiperlocalist în cazul nostru, ca şi ideea că trebuie să aşteptăm să se producă o schimbare (lentă de altfel) în mentalitate, sunt coerente cu ideea că, de exemplu, libertăţile şi drepturile individuale într-o astfel de ţară sunt premature, sunt importuri periculoase.

Ataşamentele de tipul celor formulate de Oakeshott:

> A fi conservator înseamnă să preferi familiarul necunoscutului, să preferi încercatul, neîncercatului, faptul misterului, actualul posibilului, limitatul nelimitatului, apropiatul depărtatului, suficientul supraabundentului, convenabilul perfectului, râsul de azi, fericirii utopice[72].

sunt foarte de înţeles atunci când familiarul, încercatul, faptul, suficientul sunt vădit convenabile, când viaţa suportabilă în sensul prosperităţii şi împlinirii personale este o realitate. Putem să avem însă aceleaşi preferinţe în societăţile în care, pentru categorii largi, conservarea unui mod de viaţă înseamnă doar conservarea umilinţei, sărăciei şi subdezvoltării? Pentru societăţi în care schimbarea nu se produce din cauza fricii şi, adesea, imposibilităţii de a-ţi închipui un mod de viaţă diferit?

Potrivit lui Ted Honderich[73] viciul conservatorismului este *egoismul*, după cum cel al radicalismului anarhic este *invidia*. Problema, susţine el, nu e că cei conservatori sunt *egoişti*, ci că asta e tot ceea ce sunt: „egoismul e motivaţia politicii lor iar o alta nu au"[74]. Conservatorii nu se opun în genere schimbărilor, ci doar acelora care le afectează interesele, nu sunt împotriva oricărei teorii sau ideologii, ci doar a acelora care nu le convin: „rezistenţa conservatorilor la o viaţă decentă pentru alţii nu are altă raţiune decât egoismul lor. E doar un interes de clasă"[75]. Lozincile, chiar şi când nu sunt recunoscute ca atare, rămân simple lozinci: „ordinea", „continuitatea", „stabilitatea" sunt coerente cu respingerea ideilor cheie ale raţionalităţii liberale: individualitatea, puterea responsabilă, liber-

tatea. Conservatorii au preferinţe pentru „particularismul întrupat", pentru individualitatea care se exprimă în grup, adaptată la patternurile acestuia. Altfel se lezează autoritatea existentă în numele unei himere rupte de cunoaşterea practică. Oamenii nu se ameliorează[76], ei rămân prizonieri în mentalităţile lor. Proiectele de emancipare sunt „violuri simbolice". Ideea de a-i emancipa, de a le trasa linii conducătoare pentru comportamentul lor este o aberaţie „contra naturii" (înţeleasă ca înţelepciune comunitară aşezată).

Perspectiva conservatoare este una poziţional-situaţională. Pe scurt, ea constă în aceea că tot ce nu e instituţionalizat e inamical. Conservatorismul îşi are rădăcinile în modul de viaţă instituţionalizat şi apără o anumită ordine. De aceea, aşa cum voi încerca să arăt ulterior, legarea conservatorismului doar de dreapta nu e decât un fetiş sau pur şi simplu un stereotip de ordin istoric. Ţările est-europene în general, România în particular, experimentează intens un coctail de conservatorisme din care, desigur, cel de stânga ocupă un loc aparte. El este rutina instituţionalizată şi în cadrul lui tentaţiile de fisurare liberală se bucură de cea mai mare rezistenţă. Una din explicaţiile acestei stări de fapt este aceea că tentativele mai sus pomenite sunt făcute pe calea altor feluri de conservatorisme: cea paternalist-tradiţionalistă, cea liberal conservatoare şi cea a noii drepte româneşti. Caracterul conservator al acestor ideologii nu este evident faţă de realitatea dată, o realitate care îşi conservă încă etatismul la nivel economic, funcţionează cu instituţii care îşi păstrează comportamentele orientate spre stat, nu spre cetăţean. Mai mult, este chiar dificil să susţinem că instituţiile însele sunt atât de puternice încât produc rezistenţa establishmentului la schimbare. În situaţii cruciale, instituţiile se dovedesc extrem de slabe, inducând în opinia publică sentimentul că trăim într-o societate a-statală. Cazul paradigmatic a fost sistematic cel al mineriadelor. Chiar după nouă ani de reconstrucţie instituţională, o mineriadă cum a fost cea din ianuarie 1999 a zdruncinat – pentru o scurtă perioadă, e drept – încrederea populaţiei în toate puterile din stat.

## 4. Clasificări ale conservatorismelor

Chiar şi în societăţile cu democraţii mature şi cu ştiinţe politice dezvoltate, conservatorismele sunt greu de clasificat, căci tradiţiile lor sunt diferite. În Franţa, orientarea conservatoare e mai ataşată de perspectiva moral-religioasă bazată pe ordine şi adevăruri eterne. În Germania există o predominanţă a perspectivei metafizic-istorice, legată de dezvoltarea filosofiei istoriei. În Statele Unite conservatorismul se manifestă ca apărare a liberalismului clasic renăscut ca libertarianism. Marea Britanie are tradiţia ei bazată pe pragmatism, empirism şi organicism[77].

Vincent detectează cinci tipuri de caracterizări ale conservatorismului:

a) ca ideologie aristocrată, menită în genere să exprime apărarea negativă practicată de către aristocraţia feudală sau de autointitulata „aristocraţie spirituală" (această din urmă formă aflându-se în relaţie strânsă cu elitismul de tradiţie platonică);

b) ca poziţie pragmatic-politică, menită să reflecte „*in nuce*" tendinţele deja prevalente politic-cultural şi economic;

c) situaţională sau poziţională, specifică situaţiei în care o doctrină este deja instituţionalizată, iar promotorii ei îşi apără propriul status-quo;

d) ca dispoziţie mintal-comportamentală pe care o împărtăşesc oamenii şi care îi determină să prefere valorile stabilităţii şi siguranţei;

e) ca ideologie deschisă, neechivocă, un corp de idei fără pretenţii prescriptive, dar asumat conservator. Fondatorul acesteia din urmă este Edmund Burke[78]. Astăzi, urmaşul său de mare notorietate este Oakeshott.

Un conservatorism deschis (acceptat ca ideologi actuală) este, în mare parte, o reacţie cu totul acceptabilă la celelalte două ideologii aflate pe masa ofertelor democratice: liberalismul individualist şi socialismul colectivist, ambele fiind ideologii cu *proiect*. Nealergizând la orice schimbare, ci doar la cele revoluţionare care pot zdruncina sursele stabilităţii convenabile, conservatorii se opun următoarelor tendinţe filosofico-ideologice:

a) cele potrivit cărora specia umană este perfectibilă şi că anumite condiţii politice ar favoriza perfectibilitatea;

b) ideii că umanitatea poate să progreseze spre o ultimă societate bună (convenabilă celui mai mare număr de oameni posibil);

c) caracterului central al valorilor libertăţii (în variantă liberală) sau egalităţii (în variantă socialistă) şi construcţiei instituţionale în jurul acestor valori în locul celor ale siguranţei şi stabilităţii;

d) credinţei că istoria este un progres al raţiunii umane împotriva instinctelor conservatoare;

e) respingerii sau minimizării autorităţii, privilegiilor, ierarhiei şi tradiţiei[79].

Multe dintre aceste opoziţii pretins neideologice par foarte rezonabile. Conservatorii se tem de caracterul resentimentar al multor ideologii, de violarea evoluţiei „naturale" prin revoluţie, se tem de anarhie[80], de extremism, de haos. În acest sens, conservatorismul are rolul de a tempera elementele prea radicale, de a aduce dreapta mai spre stânga şi stânga mai spre dreapta. Caracterul său cameleonic îl face să oscileze însă contextual între a fi colectivist într-o societate etatistă şi libertarian într-o societate liberală.

A. Vincent[81] delimitează între următoarele tipuri de conservatorisme:

a) *Conservatorismul tradiţionalist*, care se centrează pe tradiţii, obiceiuri, moduri de viaţă încetăţenite, încercând să le legitimeze „naturalitatea" şi perenitatea. Ierarhia şi autoritatea sunt derivate ale experienţei acumulate şi garantează organicitatea comunităţii deoarece specia umană are în genere tendinţa naturală de a se supune autorităţii[82] inclusiv a aceleia care ne eliberează de temerea faţă de libertate şi de administrarea propriei libertăţi.

b) *Conservatorismul romantico-utopist* este întreţinut de către paseişti nostalgici, de adepţii miturilor „vârstei de aur" pe care fiecare categorie o plasează unde-i convine, încercând să idealizeze secvenţa de trecut luată ca origo-reper[83]. La noi, de exemplu, acest conservatorism se asociază mai ales miturilor

întreţinute de către diverse orientări naţionaliste, în legătură cu epoci de glorii voievodale sau haiduceşti[84].

c) *Conservatorismul paternalist* este întreţinut de către diverse forme de dirijism statal. Pleacă de la supoziţia caracterului semiinfantil al cetăţenilor, faţă de care guvernarea trebuie să fie binevoitoare, deşi elitistă. Are elemente de stat asistenţial (în România de stat al caritătii minimale, dar generalizate), nutreşte compasiune faţă de săraci şi încurajează în principiu o democraţie neliberală, concentrată mai mult pe economic decât pe politic. Poate să aibă două feţe: cea de dreapta, care accentuează pe piaţă şi cea de stânga, pe o oarecare centralizare sau pe descentralizări în etape „nedureroase".

d) *Conservatorismul liberal* are ca primă caracteristică faptul de a fi antitotalitar. El se angajează într-o luptă contra tuturor formelor de socialism şi de social-liberalism (acesta din urmă e atacat când acceptă politici afirmative, când favorizează cheltuieli publice pentru politici destinate egalizării şanselor). Catehismul conservatorului liberal îl reprezintă operele teoretice ale lui L. von Mises şi Fr. Hayek. Fanii acestei orientări au un entuziasm necondiţionat pentru piaţa liberă, pentru minimalism statal, pentru scăderea drastică a impozitelor. Sunt deschis anti: anti-birocraţie, anti-planificare, anti-politici asistenţiale, socotind că *nu există nici o alternativă la piaţa liberă* şi că aceasta domină orice cerere şi orice ofertă. Prin urmare, soluţia este reducerea asistenţei statale, a taxelor, privatizarea a tot ce se poate, micşorarea intervenţiei normative a statului în viaţa cetăţenilor[85], libertate negativă, apărarea drepturile persoanei, stat de drept (fără politici preferenţiale).

e) *Noua dreaptă* are la rândul ei o mare varietate de manifestări care se întind de la cele anarho-capitaliste la cele populiste. Cei care le acceptă pe acestea din urmă sunt adepţi fervenţi ai naţionalismului, au elemente etnocentrice şi rasiste, cred în inegalitatea naturală dintre oameni, exaltă familia tradiţională şi supremaţia unei singure religii, autoritatea patriarhală.

Deşi aflate pe poziţii diferite, Partidul Democraţiei Sociale din România (PDSR) şi Partidul Naţional Ţărănesc Creştin Democrat (PNŢCD) sunt la ora actuală orientările politice legate

de conservatorismul tradiţional-paternalist, respectiv de tip colectivist (PDSR) şi liberal (PNŢCD). Fiecare are şi elementele sale ideologice de romantism nostalgic după formele de dreptate care le convin, respectiv cea reparatoriu-populistă şi cea restitutivă. Noua Dreaptă românească are o plajă largă în care comune par să fie doar respectul pentru instituţiile autoritare: armata şi biserica. În rest, în ea se manifestă ca un coctail de orientări de la cele libertariene până la cele populiste.

Conservatorismul liberal românesc este greu de etichetat ca atare în contextul societăţii noastre actuale. El pare să fie totuşi un proiect social, dar unul mai degrabă negator, anti: antidirijism, anti-intervenţionism, anti-egalizare a şanselor, afirmării grupurilor minoritare şi marginale şi îi place să privească mecanismele pieţei şi minimalismul statal cu fascinaţie.

După cum reiese din clasificarea anterioară, conservatorismul este pe drept cuvânt caracterizat drept cameleonic. De obicei această orientare capătă conştiinţă de sine atunci când este atacată de adversarii ideologici. Liberalismul şi socialismul (în varianta lui populistă) sunt la rândul lor replici la situaţii de atac. Diferenţa este că ele au proiecte explicite, au o logică internă, valori pe care le expun explicit şi faţă de care îşi exprimă ataşamentul, se angajează în dialog cu celelalte ideologii[86].

Conservatorii societăţilor occidentale actuale nu au nostalgii aristocratice. Ei sunt orientaţi spre state constituţionale şi elite intelectuale. În SUA de exemplu, Constituţia este tratată ca un corp istoric ce însumează înţelepciunea politică acumulată. Ea devine o Sfântă Scriptură secularizată. „Conservatorii adepţi ai laissez-faire transformă Constituţia într-o a doua Sfântă Scriptură" (Rossiter, *Conservatism in America*, p. 146). Nostalgiile aristocrate sunt trecute, inclusiv în Europa, în familia donquijotismului ridicol. Noua aristocraţie adorată de conservatori este cea a celor talentaţi, a „elitelor intelectuale", este o aristocraţie a meritului.

Atunci când ideologiile sunt privite dinspre un liberalism civic (social), orientat mai degrabă spre variante rawlsiene sau chiar spre părinţi fondatori: J. Bentham şi J. St. Mill, inclusiv libertarianismul, în ciuda declaraţiilor de principiu ale lui Nozick sau Hayek de pildă, ele conţin elemente semnificativ con-

servatoare. *Constituţia libertăţii*, opera lui Hayek conţine un faimos capitol intitulat chiar: „De ce nu sunt conservator?"[87] Analiştii operei sale detectează însă elementele unui cripto-conservatorism[88]. Hayek nu crede în proiecte raţionale, ci în autoechilibru şi evoluţie naturală a ordinii sociale, în dreptate naturală. Această ordine nu are nimic de-a face cu designul uman: ea exprimă un echilibru dinamic. Progresul este creştere cumulativă: „cea mai urgentă nevoie pentru cea mai mare parte a lumii este să azvârle obstacolele din calea creşterii libere, obstacole care sunt în principal o emanaţie a socialiştilor". Piaţa constituie mecanismul suprem de control şi autoreglare. Statul de drept este necesar ca să faciliteze exercitarea libertăţilor tradiţionale. Orice idee de utilizare planificată a raţiunii în scopul progresului social, indiferent că vine de la liberali sau de la socialişti, orice universalizare a cunoaşterii în locul localizării ei sociale este antitetică punctului de vedere libertarian.

Popularitatea mare de care se bucură Hayek în spaţiul românesc este foarte explicabilă. Hayek este un atacator de marcă al conservatorismului de stânga (colectivist), dar şi al politicilor welfare-state încurajate de către liberalii americani mai toleranţi faţă de ideea statului asistenţial. Repulsia faţă de planificare, faţă de dirijism, faţă chiar de proiecte sociale, adică, până la urmă, repulsia faţă de drepturi pozitive şi libertate pozitivă, este la rândul ei coerentă cu teama explicabilă de revitalizare a etatismului. Problema deschisă rămâne însă, pentru o societate ca cea românească, aceea a oportunităţii minimalismului şi neintervenţionismului după o lungă perioadă de fatalism planificat. Scepticismul lui Hayek poate să devină, transpus în spaţiul românesc, o formă periculoasă de anarhie socio-economică. Tendinţa conservatorilor liberali (libertarieni în acest caz) este să vâre toate orientările socialiste în aceeaşi oală ideologică, drept apărătoare ale intervenţiei şi controlului statului, drept permanente pericole de naţionalizări, drept distrugătoare ale eforturilor individuale spre progres[89]. Teama de ideologie (manifestată de către libertarieni) este că economia poate deveni o servitoare a acesteia şi de aceea e mai bine ca economicul şi politicul să divorţeze.

Uneori liberalismul însuşi, căpătând un teren foarte mare, îşi transformă propria ideologie în epistemologie, în mit fundaţional.[90].

Un caz interesant de conservatorism liberal este cel britanic, încurajat în mod special în perioada thatcherismului. O perioadă de aproape treizeci de ani conservatorii britanici au susţinut - şi s-au opus în acelaşi timp - statului asistenţial. Ei au sprijinit instituţii de sănătate, ajutoare pentru cei dezavantajaţi, politici pentru şanse egale în educaţie, prin urmare, politicilor promovate mai degrabă de către stânga. Diferenţa între politica thatcheristă şi, de pildă, cea actuală laburistă vine mai degrabă din motivaţia ei. Conservatorii sunt atraşi de ideea păcii şi stabilităţii sociale în virtutea tradiţionalismului paternalist şi de cea liberală, după care o viaţă satisfăcătoare duce la creşterea productivităţii. Keynesismul a devenit ortodoxia care împăca tradiţia cu creşterea economică[91].

În SUA, ţinta bătăliei conservatorilor este cea moştenită din fricile perioadei mecarthyste, anume aceea de comunism eshatologic, de „secularism militant, fără Dumnezeu, în care se distruge unitatea familiei". Dar, desigur, această poziţie aparţine Noii drepte americane, republicanilor radicali şi nu libertarienilor care preferă să extindă în oricare parte a vieţii ideea de alegere liberă în locul constrângerilor etatiste.

Frica de stânga ca şi cea de de liberalism îşi pune în faţă scutul numit apărarea celor trei „piloni ai societăţii decente": economia de piaţă, familia şi biserica. De obicei, economia de piaţă cu taxe cât mai mici e apărată de către posesorii de capital; familia, în forma tradiţională, de către tradiţionaliştii patriarhalişti, iar biserica de către conservatorii naţionalişti. Căci nu proprietatea celor defavorizaţi e apărată, nici familia partenerială, nici libertatea de credinţă, ci proprietatea grupului favorizat, familia ierarhică şi credinţa grupului care alcătuieşte majoritatea politică.

Conservatorismul de stânga este unul dintre cele mai greu de descifrat atunci când citeşti literatură apuseană. Există clasificări acceptate în conservatorism liberal şi conservatorism colectivist. Acestuia din urmă i se dă o importanţă destul de mi-

nor㠂. E greu ca el să fie o obsesie pentru teoreticienii unei realităţi dominate de dreapta liberală sau de cea conservatoare.

Colectivismul este definit ca acea

> credinţă care susţine creşterea proprietăţii statale sau controlul asupra proprietăţii în interesul unui grup, unor grupuri sau a societăţii ca întreg şi că aceasta este în avantajul material al celor mai puţin avantajaţi[92].

Conservatorul colectivist aparţine ca opţiune paternaliştilor, îndeosebi acelora care sunt mai legaţi de valorile ruralului decât ale societăţii industriale sau postindustriale. Manifestările sale sunt antagonice în raport cu creşterea economică. El pun accent pe o perspectivă materialistă despre un stat orientat mai mult spre nevoi decât spre libertăţi, promovează legislaţie asistenţială şi patronaj politic, este încurajat şi instrumentat de către politicienii şi propaganda populistă. Astfel de conservatorism preţuieşte inteligenţia şi biserica şi întreţine separaţia între „elita politică" şi „votul de masă",[93] încurajând de fapt o tiranie a majorităţii, majoritate pe care o ignoră între alegeri. Practică politici intervenţioniste cu accent clar pe stat şi colectivitate. Invocă tradiţia creştină, puterea maselor, face propagandă pentru filantropie şi caritate, încurajează pe de o parte cultura colectivistă şi pe de altă parte pe cea elitistă. Gândirea colectivistă conservatoare se exprimă rar în termeni de grupuri de interese, societate, minorităţi, dar foarte des în termeni de naţie, popor, patrie. Nu statul personal (centrat pe individ şi drepturile sale) este încurajat, ci „statul patriotic"[94], din cauza spaimei că individualismul şi accentul pe drepturi fărâmă coeziunea socială, duce la dezintegrare, atomizare, război civil, federalizare[95].

Teoreticienii tranziţiei în Europa postcomunistă accentuează asupra faptului că cea mai mare rezistenţă la schimbare se datorează încastrării colectivismelor în norme, instituţii şi practici. Procesul de liberalizare este, în acest caz, condiţionat de procesul de *decolectivizare*[96].

## 5. Dreptatea care convine, libertatea care supără şi alergia la egalitate

Conservatorii (mai puţin cei de stânga din fostele state comuniste) sunt refractari la ideea de egalitate (că este una de sorginte socialistă), la ideea de libertate (pe care o transformă în libertăţi) şi consideră că dreptatea într-o societate se instaurează atunci când fiecare are ceea ce merită. De altfel şi principiul socialist: de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după muncă e tot un principiu al meritului. E drept însă că el nu s-a aplicat în practică şi că a primat mai degrabă aprecierea mediocrităţii conformiste şi criteriile de clasă în stabilirea veniturilor. Distribuţia inegală a veniturilor este permisă şi necesară în societăţile în care oamenii nu sunt forţaţi să muncească. Societatea creşte „organic" doar aplicând acest principiu.

Egalitatea naturală între oameni este falsă, e un enunţ pur ideologic. Este acceptată egalitatea în faţa legii, eventual şi aceea în anumite limite[97]. Cea mai respinsă formă de egalitate este cea referitoare la egalitatea de şanse, iar calul de bătaie argumentativ este cel al economiei de piaţă liberă, cu intervenţie statală minimă.

Altă problemă din care transpare alergia conservatorilor este în privinţa minorităţilor de orice tip. Tendinţa generală este ca ele să fie înghiţite, dominate de către majoritate sau de către cei ce au acces la establishment.

Acest principiu este supralicitat de către conservatorii de stânga. Reacţia adversă pe care o au şi liberalii români la problema egalităţii de şanse are multe explicaţii: aplicarea discriminărilor pozitive după proveniența de clasă în anii '50–'60 a eliminat o lungă perioadă de competiţie corectă; promovarea pe sistemul cotelor a alimentat contraselecţia etc.

Conservatorismul liberal (libertarianismul) îşi afirmă opoziţia faţă de orice nu este minimalism statal, deoarece consideră sistemul de impozitare în genere un jaf, o muncă forţată la care sunt supuse categorii largi de oameni ca să le întreţină pe celelalte, ca şi când flămânzii ar avea un drept moral la hrană doar pentru că sunt flămânzi[98]. Punctul de vedere al aces-

tui tip de conservatorism mi se pare corect în anumite limite. Aceste limite ar fi în principiu următoarele: dacă flămânzii sunt flămânzi fiindcă aleg să nu muncească şi să trăiască la nesfârşit din asistenţă socială; dacă un stat susţine mai degrabă politici de caritate în locul politicilor de asistenţă pentru dezvoltare. Caritatea nu este o datorie morală perfectă[99], după cum nici asistenţa pentru dezvoltare nu este datorie morală perfectă. Ceea ce putem analiza în sensul eticii politice e mai degrabă ce fel de consecinţe produc „politicile caritătii" în raport cu „politicile asistenţei pentru dezvoltare". Aici cred că răspunsurile le poate da societatea românească în evoluţia ei din ultimul deceniu. De exemplu, accentul pe protecţie socială şi diminuarea dramatică a investiţiilor în educaţie (inclusiv în cea permanentă şi în reconversia pregătirii profesionale) şi crearea locurilor de muncă au hrănit societatea de supravieţuire şi au întreţinut conservatorismul de tip colectivist. Tratamentele preferenţiale în privinţa subvenţiilor pentru întreprinderi nerentabile şi în privinţa compensării celor disponibilizaţi au dat, la rândul lor, naştere unor fenomene de anomie socială. Cel mai tipic exemplu îl reprezintă dublul standard antiegalitar (neînsoţit de asistenţă pentru dezvoltare) la care au fost supuşi minerii din Valea Jiului. Guvernările de după 1990 le-au creat statutul de cetăţeni privilegiaţi: salarii mai mari, compensaţii mult mai mari la disponibilizări, preţuri semnificativ scăzute la electricitate etc. Concomitent, o bună parte din discursul public influent a creat aceleiaşi categorii imaginea de suboameni, de fiinţe gregare, telurice, periculoase, responsabile de imaginea de ţară barbară. „Minerii sunt cetăţeni privilegiaţi" şi „minerii sunt suboameni" au fost abordările care au deturnat această categorie spre comportamente anomice, o dată ce ea era tratată anomic (a se citi: în afara normelor aplicabile oricui).

Unul din idolii al noii drepte liberale româneşti (în varianta ei intelectualistă), Fr. Hayek, se opune „dreptăţii sociale" în formulele anterior enunţate demontând-o ca pe un miraj dăunător[100], la fel cum conservatorul deschis care este M. Oakeshott se opune principiului utilitarist al „celei mai mari fericiri pen-

tru cel mai mare număr de oameni", socotindu-l complet utopic şi, prin urmare, inutil ca principiu al acţiunii morale[101].

Conservatorii contemporani insistă pe constituţionalitate în ideea că ea are rolul de a armoniza conflictele sub o anumită autoritate greu contestabilă (vezi trimiterile anterioare la Constituţie ca „Sfânta Scriptură secularizată"). Pe conservatori îi interesează mai puţin faptul că o constituţie trebuie să asigure cadrele procedurale ale protecţiei individului[102]. Aici există desigur diferenţe semnificative: libertarienii sunt, dimpotrivă, legaţi de ideea neintruziunii în libertatea individuală şi reconstruiesc libertatea ca libertăţi[103].

Există categorii de drepturi pe care nici orientările stângii democratice nu le acceptă fără rezerve, de exemplu, dreptul la muncă. Reacţia este destul de firească: în România comunistă, de exemplu, dreptul la muncă a fost secondat de obligaţia de a munci. Principiul a legitimat munca forţată. Consecinţa sa actuală este aceea că oamenii consideră pe mai departe că îl au, conform tradiţiei comuniste şi că nu are importanţă dacă vând sau nu ceea ce produc, nici dacă produc ceva în timp ce „stau la servici", forţând adeseori transformarea acestui drept în politici ale „parazitismului de stat".

Este destul de greu de delimitat între conservatorisme, mai ales din cauză că ele sunt de obicei doar reactive la alte ideologii. Liberalii insistă pe libertăţi. Socialiştii insistă pe nevoi. Ambele insistenţe, duse la extremă, produc reacţii conservatoare: statul minimalist versus statul paternalist. Liberalii vor acuza stânga că încurajează societatea de masă şi redistribuirea excesivă a veniturilor, până la regres şi involuţie; socialiştii acuză liberalii că preţul progresului, după modelul lor, este polarizarea excesivă între „săraci şi bogaţi". Au existat frecvente cazuri în care conservatorii (britanici de exemplu) s-au opus semnificativ politicilor social-democrate ale municipalităţii în privinţa îngrijirii copiilor din bani publici. Pretextul invocat a fost acela că pe această cale va slăbi „unitatea familiei", copiii devenind o povară publică. În schimb aceeaşi opoziţie îşi pierde complet intensitatea când este discutat sistemul de pensii în sensul creşterii acestora[104]. Se pare că viitorul cu care empa-

tizează conservatorii în sens asistențial este cel de pensionar. În rest, empatia lor (cu excepția libertarienilor) este față de trecut.

Politicile afirmative sunt tratate de către conservatorii americani de pildă, ca un atac la middle-class, la cei capabili, calificați și merituoși care sunt siliți să muncească în plus (din cauza taxelor) ca să întrețină persoane cu voință slabă de afirmare, indolente, leneșe. Corectitudinea politică (political corectness) este calul de bătaie al conservatorilor tradiționalist-elitiști, ca și al celor libertarieni. Nici prin gând nu le trece să accepte fie punctul de vedere deontologist – că anumite categorii de oameni au fost private de șansa de a se educa și afirma, din cauza nedreptății sociale (a rasismului, sexismului, șovinismului, clasismului) – nici pe cel consecințialist – cu cât mai mulți oameni sunt atrași în educație și profesii de orice tip, cu atât cresc concurența, competitivitatea și scad formele de anomie socială[105]. Pentru ei, libertatea și egalitatea politică (precum și politicile de egalizare a șanselor) subminează rațiunea de a fi a instituțiilor de bază: familia, biserica, statul, din cauza manipulării necontrolate a ideilor democratice. Reformismul, mai puțin pentru conservatorii liberali, nu-i cu putință decât în condiții de ordine, autoritate, constrângere.

Ideea conservatorilor neliberali (în frunte cu părintele lor ideologic E. Burke) este că drepturile omului nu sunt nici naturale, nici pur sociale, nici universale, ci *concesii legale*, soluții istoric venite ca să rezolve problemele unei comunități politice. Cel mai drag drept al conservatorilor de dreapta este cel la proprietate. Eticile lor preferate sunt cele ale datoriei și responsabilităților. Libertatea nu e nimic altceva decât egalitatea în fața legii. Dacă apar cereri înspre egalitate de alt ordin: politică, socială, economică, conservatorii intră în alertă etichetându-le drept socialiste, deci periculoase și chiar „contra naturii": căci oamenii sunt natural inegali. Libertatea este relaționată cu proprietatea, dar ca drept legal, nu natural. În acest sens, democrația pură e „egoism strident, o distrugere a comunității într-o masă alienată, atomizată, înseamnă sfârșitul autorității și civilizației"[106].

„Concesii legale" sau „drepturi naturale", libertatea, egalitatea de tratament în fața legilor, ca și „acțiunile afirmative", aplicate în practica democrațiilor liberale, au demonstrat că produc efecte incomparabil mai benefice pentru un număr cât mai mare de oameni, tocmai fiindcă autoafirmarea în condiții de minimalizare a obstacolelor înseamnă progres individual și comunitar.

În România eticheta de „conservator" nu este asumată pe față nici de către indivizi, nici de către grupări politice. Nu există „ideologi" deschiși ai conservatorismului, după cum nu există ideologi deschiși ai altor mișcări politice (există însă persoane și grupări politice care se recunosc sau se pretind liberale, social-democrate, socialiste, naționaliste, ecologiste). Mai mult, este greu să atașăm o astfel de etichetă unor orientări care au mai degrabă în comun un consens declarat față de democrație și economie de piață într-o societate marcată încă de etatism conservator cu sincope de minimalism statal dus uneori până la anarhie. Întrebarea care revine ori de câte ori încerc să clasific o orientare politică sau un discurs politic este: conservator față de ce? Răspunsul e greu să fie unul tranșant. Eu consider aspecte deschise ale conservatorismului pe acelea care vizează păstrarea status-quoului convenabil în trecut și cripto-conservatoare pe cele care sunt manifestări ale conservatorismului în raport cu standardele democrațiilor liberale avansate, prin urmare, ideologiile care conțin proiecte de emancipare, dar hrănesc tendințele de excludere sau marginalizare socială a unor categorii de oameni.

Note:

1. Vezi analiza foarte pertinentă a etologiei statului totalitar românesc în Gail Kligman, *Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1998.
2. Aici sunt în dezacord cu încercarea lui Vladimir Tismăneanu asupra existenței unei minime societăți civile în România totalitară. Disidenții, puțini câți au fost, nu reprezentau grupuri, ci doar atitudini individuale și riscuri individuale. Vezi V. Tismăneanu, *Reinventarea politicului*, Polirom, Iași, 1993, cap. 4.

3. Vezi M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York Basic Books, 1977, p. 298.
4. În 1990 nu gândeam aşa. Am fost printre primii bucureşteni care au semnat că aderă la punctul 8 al Proclamaţiei de la Timişoara, acel punct prin care se cerea interzicerea prin lege a dreptului de a candida în alegeri timp de două mandate pentru cei care au făcut parte din nomenclatura comunistă şi pentru cei care au lucrat în Securitate. Făceam şi eu confuzia între culpabilizarea morală şi cea juridică. În acelaşi timp, gândeam la fel de selectiv, potrivit unei morale cu două standarde: foştii nomenclaturişti buni şi foştii nomenclaturişti răi. Nu mi s-a părut contradictoriu să votez o listă de independenţi pe care era Octavian Paler care a făcut parte din Comitetul Central al PCR. Am socotit însă moral din partea mea să nu mă înscriu într-un partid politic o dată ce am făcut parte din cel comunist timp de 13 ani şi am fost şi în Biroul Organizaţiei de Bază, chiar dacă n-am fost niciodată activistă de partid, ci doar profesoară.
5. În lucrarea *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*, Polirom, Iaşi, 1999, Vladimir Tismăneanu face o analiză comparativă extinsă a felului în care a fost tratată problema culpei în ţările central şi sud-est europene, referindu-se la ceea ce numeşte „avatarurile decomunizării". Vezi capitolul 5 „S-a terminat revoluţia? Mitul decomunizării şi încercarea de a face dreptate în politică".
6. Vezi Peter Digeser, "Forgiveness and Politics. Dirty Hands and Imperfect Procedures" în *Political Theory. An International Journal of Political Philosophy*, Sage Publications, vol. 26, nr. 5, octombrie 1998, p. 714.
7. *Ibidem*, pp. 706-707. Am tratat pe larg minimalismul civic, legat de alte manifestări, în lucrarea *România. Starea de fapt: Societatea*, autori V. Pasti, M. Miroiu, C. Codiţă, Nemira, Bucureşti, 1997.
8. Vezi Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p. 243.
9. La o simplă analiză a programelor din 1996 (vezi *România. Starea de fapt: Societatea*, cap. "Democraţia de vitrină"), ceea ce s-a obţinut a fost faptul că, exceptând Alianţa Naţional-Liberală şi Partidul Socialist care aveau programe coerente, celelalte partide au conturat mai degrabă un şir de promisiuni electorale bazate pe programe contradictorii.
10. Referirea este făcută la lucrarea lui M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
11. *Ibid.*, p. 76.
12. Vezi Digeser, *op. cit.* p. 701.
13. *Ibid.*, p. 716.
14. Pentru o analiză mai amplă a problemei dreptăţii restitutive, vezi capitolul dedicat acestui subiect în cartea lui Adrian Miroiu, *Filosofia fără haine de gală*, All, Bucureşti, 1998.
15. Vezi M. Walzer, *op. cit.*, p. 298.
16. Vezi Digeser, *op. cit.* p. 700.
17. Nu am luat în consideraţie protestele împotriva non-acţiunii guvernamentale, pe cele care cer reformă, tocmai fiindcă mă refer doar la comportamentele politice care generează conservatorism.
18. În SUA de exemplu, nici criza "Watergate", nici recenta "Sexgate", nici măcar războaiele cu Vietnamul sau Irakul nu au ameninţat regimul, nici

starea socială a cetăţenilor. În România lui 1999, a cincea mineriadă, chiar dacă pentru o scurtă perioadă, a reuşit să pună între paranteze existenţa statului însuşi, ca să nu mai vorbim de cea a regimului politic democratic.

19. Potrivit unei clasificări asupra căreia voi mai reveni şi care aparţine lui Andrew Vincent în *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1992.
20. Deşi poziţia lui H. R. Patapievici în editorialul "Deriva ideologică", revista *22* nr. 21 a fost una dintre cele mai tranşante, acest gen de discurs este reiterat şi de către alţi intelectuali care-şi asumă catehetic liberalismul, mai ales în varianta L. von Mises şi Hayek.
21. În K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană,* în Opere, vol 3, Editura Politică, Bucureşti, 1963.
22. M. Oakeshott în *Rationalism and Politcs and Other Essays*, Routledge Publishing House, 1962. Lucrarea a apărut în versiune românească: *Raţionalismul în politică*, în traducerea lui Adrian-Paul Iliescu, All, Bucureşti, 1995.
23. Vezi Vincent, *op. cit.*, p. 10.
24. Unele dintre cele mai prestigioase lucrări pe această temă aparţin lui Seymour Martin Lipset, *Political Man*, Heineman, London, 1969 şi Daniel Bell, *The end of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950*, Free Press, New York, 1965.
25. Vezi de ex. V. Pasti, *România în tranziţie. Căderea în viitor*, Nemira, Bucureşti, 1995.
26. Expresia aparţine lui H. R. Patapievici în editorialul "Deriva ideologică", Revista *22*, nr. 21, 1998.
27. Vezi Vincent, *op. cit*, p. 10.
28. Vezi o analiză mai amplă a acestei probleme, în termenii filosofiei moralei în M.Miroiu, *Convenio,* Ed. Alternative, Bucureşti, 1996, cap. "Etici feministe".
29. Ken Minogue susţine în *Alien Powers*, *The Pure Theory of Ideology*, 1986 că ideologiile totalitare au fost adevăraţi dragoni aruncaţi în luptă în perioada războiului rece, dar exclude din rândul acestei categorii pe cele specifice democraţiilor: liberalismul, conservatorismul şi social democraţia (vezi A. Vincent, p. 10).
30. Vezi Th. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, P. K. Feyerabend, "Valabilitatea limitată a regulilor metodologice", în vol. *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală. Antologie,* Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1974.
31. Vezi H. Patapievici, "Deriva ideologică".
32. Se pare că istoria acestui concept nu are mai mult de două veacuri. El este folosit de către Antoine Destutt de Tracy în 1796 în *Mémoire sur la faculté de pensee* şi în 1800 în *Elements d'ideologie*, apoi de Marx şi Engels în *Ideologia germană*. Etimologic înseamnă "ştiinţă a ideilor" (vezi Vincent, *op. cit.*, p. 1).
33. Nancy Hartsock, "Foucault on Power. A Theory for Women", în Linda Nicholson (ed.), *Feminism-Postmodernism*, Routledge, New York, 1990, p. 158

34. Vezi Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge, 1960, lucrare publicată prima oară în 1929.
35. Aceste funcţii sunt dezvoltate explicativ de către A. Vincent, *op. cit.*, p. 16.
36. Am specificat faptul că este vorba de români maturi (şi vârstnici, desigur) şi nu de cei tineri fiindcă, în propria mea experienţă profesorală, am remarcat faptul că studenţii între 20 şi 30 de ani nu mai ştiu, în marea lor majoritate, ce înseamnă tot felul de iniţiale de instituţii, ca de exemplu BOB (Biroul Organizaţiei de Bază), CC (Comitetul Central) – ambele ale Partidului Comunist. Obsesiile maturilor nu sunt şi ale lor. Empatia faţă de suferinţele din trecutul comunist este dramatic scăzută. Generaţia actuală de studenţi şi liceeni este chiar şi mai departe de aceste frici ale generaţiei mele sau ale celei vârstnice.
37. Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooke to Oakeshott*, London, Faber, 1978, pp. 2, 152, 25.
38. De filosofia acestei probleme s-a ocupat mult mai pe larg şi mai explicit Adrian-Paul Iliescu în *Conservatorismul anglo-saxon*, All, Bucureşti, 1994, în special în cap. 2, 3 şi 5.
39. Vezi Ted Honderich, *Conservativism*, Penguin Books, London, 1991, cap. "Change".
40. Aceste idei sunt sistematic vehiculate şi de către Oakeshott.
41. Vezi Honderich, *op. cit.*, p. 15.
42. Ideea este dezvoltată de către Noel O'Sullivan în *Conservatism*, London, Dent, 1976, p. 12.
43. Expresia îi aparţine lui Roger Scruton (vezi T. Honderich, *Conservatism*, 1991, p. 60).
44. Roy Macridis, Mark Hulling, *Contemporary Political Ideology*, Harper Collins College Publishers, New York, 1996, p. 79.
45. Vezi Ted Honderich, *op. cit.*, p. 60. Autorul nu aderă la punctul de vedere conservator, dar încearcă să-i sintetizeze credinţele.
46. Largi explicaţii ale acestei probleme sunt date de către Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1998, în cap. "Theorizing about Conservative Ideology".
47. *Ibid*, pp. 402-403.
48. Vezi J.H. Hallowell, *Watch on the Right*, 1957, p. 280 citat de Freeden, p. 403.
49. Ideea este formulată de către H. Cecil, în *Conservatism*, London, Thornton, Butterworth, 1992, p. 9.
50. Revitalizare a acestei idei este astăzi întreţinută de către sociobiologie pe conceptul de "egoism genetic", menit să-l înlocuiască pe cel de egoism individualist în acest punct, conservatorismul e compatibil cu diferite variante de naţionalism.
51. În acest punct, conservatorismul e compatibil cu liberalismul.
52. Vezi Freeden, *op. cit.*, p. 68.
53. *Ibid.*
54. R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, Hardsmundsworth, Penguin, 1980, p. 34.
55. Ideea lui J. De Maistre este invocată de către Freeden, *op. cit.*, p. 68.

56. În *Conservatism Revisited*, London, J. Lehmann, 1950, pp. 44-45.
57. Şi adesea are dreptate, de exemplu în privinţa iluziei lui Marx potrivit căreia în comunism munca va deveni o necesitate vitală, nu un simplu mijloc de subzistenţă.
58. Vezi Freeden, *op. cit.*, p. 73.
59. Reacţia la schimbare este larg explicată de către Anthony Quinton în capitolul "Conservatism", *A Companion to Political Philosophy*, editat de Robert Goodin şi Philip Pettit, Blackwell, 1993.
60. *Ibid*, pp. 245-246.
61. În România în această problemă a dreptului asupra moralei a câştigat până acum doar punctul de vedere conservator. Educaţia conţine până inclusiv la nivelul liceului, religia ca obligatorie. Leit-motivul este acela că doar studiul unei religii poate să asigure învăţarea virtuţii şi normelor morale.
62. Vezi Ted Honderich, *Conservatism*, pp. 49-56.
63. *Ibid*, p. 57.
64. Vezi Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*, pp. 317-318
65. Citat extras din Ted Honderich, *Conservatism,* Penguin Books, London, 1991, p. 17
66. Vezi M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, p. 116 (şi traducerea românească realizată de către Adrian-Paul Iliescu, *Raţionalismul în politică,* All, Bucureşti, 1995).
67. Freeden, *op. cit.* p. 318
68. *Ibidem*, p. 320
69. Vezi M. Miroiu, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană,* Alternative, 1995, Bucureşti, cap. "Esenţe şi privilegii".
70. Cf. M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 30
71. *Ibid.* p. 72
72. Oakeshott, *Rationalism in Politics,* p. 169
73. Honderich, *op. cit.* 1991, pp. 234-239.
74. *Ibid.*, p. 238.
75. *Ibid.*, p.239.
76. Vezi Freeden , *op.cit.*, p. 338.
77. Clasificările sunt preluare preponderent din A. Vincent, *Modern Political Ideologies*, cap. "Conservatism", Blackwell, Oxford, 1992.
78. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* şi *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791)
79. Vincent, *op. cit.*, pp. 58-60.
80. Vezi de exemplu insuccesul uriaş de public pe care l-a avut în România lozinca "Ultima soluţie, încă o revoluţie!".
81. Vincent, *op. cit.*, pp.63-68
82. Vezi extraordinara versiune dostoievskiană a acestei probleme în capitolul "Marele Inchizitor", *Fraţii Karamazov.*
83. Nostalgia românească a "comunismului cu faţă umană" a fost plasată în anii 70 şi a încurajat conservatorismul de stânga. Nostalgia capitalismului patriarhal a fost plasată în anii 30-40 şi a încurajat conservatorismul de dreapta. Există mai multe tipuri de nostalgii romantice care întreţin de la conservatorisme inocente, la abordări propagandistice "haiduceşti" periculoase: de exemplu, cele voievodale (vehiculate simbolic în campa-

nia electorală din 1996 şi cele haiduceşti din propaganda Partidului România Mare).

84. Vezi de exemplu analizele întreprinse de către Lucian Boia în *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997.
85. De exemplu Fr. Hayek, *Individualism and Social Order*, London, 1948.
86. Freeden, *op. cit.*, pp. 337-339.
87. Vezi Fr. Hayek, *Constituţia libertăţii*, Institutul European, Iaşi, 1998.
88. Vezi Vincent, Freeden, Goodwin, în contextul referinţelor bibliografice anterioare.
89. Vezi Hayek, *Constituţia libertăţii, p* 76.
90. Vincent, *op.cit.*, p. 378.
91. Buckley, *Up from Liberalism,* pp. 145, 152-155. Trimiteri făcute de către Freeden, *op. cit.*, pp. 402-403.
92. Vincent, *op. cit.*, p. 56.
93. Definiţia îi aparţine lui Mattew Fforde, în *Conservatism and Colectivism, 1886-1914*, Edimburg Univ. Press, 1990.
94. *Ibid.*, pp. 4-17.
95. *Ibid.*, p. 42. Cu o astfel de propagandă a încercat PDSR-ul recucerirea electoratului în 1996.
96. Vezi V.Tismăneanu, *Fantasmele salvării* şi Katherine Verdery, *What is Socialism and What Comes Next,* Princeton University Press, New Jersey, 1996. Problema este tratată de mulţi autori est-europeni, dar nu mi-am propus o analiză comparativă.
97. Vezi Ted Honderich, *Conservatism*, pp. 210-212.
98. Nozick face referiri explicite pe această temă.
99. În acest sens, ader la punctul de vedere kantian.
100. Vezi Fr. Hayek, *Economic Freedom and Representative Government*, London, Institut of Economic Affairs, 1963, p. 13.
101. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, pp. 116-118.
102. Vezi de exemplu aici criticile Constituţiei româneşti, inclusiv ale lui C. Preda în insistenţa ostentativă pe "morala publică" (aspect deocamdată mai puţin cercetat) în *Modernitatea politică şi românismul,* Nemira, 1998, cap. "Ce e România?".
103. Vezi Freeden, *op. cit.*, p. 340.
104. *Ibid.*, p. 378.
105. Vezi de exemplu: M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, sau *Ethics in Practice*, editată de Hugh LaFollette, Blackwell, 1995
106. Acest punct de vedere este apărat de mulţi conservatori, de la cei deschis elitişti de tipul lui Ortega Y Gasset *(Revolta maselor)* până la cei mai moderaţi de tipul lui R. Scruton, *The Meaning of Conservatism*, Hardmondsworth, 1980, pp. 15-19, 72-73.

# SĂRACII ŞI SĂRĂCIA

*„Atunci când ajut oamenii, sunt numit sfânt; atunci când întreb de ce sunt săraci, sunt numit comunist."* (Arhiepiscopul Helda Camara)

## 1. Sindromul „prinţul Budha"

Întrebarea : „Cui îi pasă de săraci?" pare să conţină o anumită doză de ipocrizie şi de aroganţă atunci când este pusă de către intelectualii cu „voce publică", deci şi în cazul meu. De la înălţimea şi relativa siguranţă a poziţiei noastre sociale, de la inexperienţa foamei, a lipsurilor cronice în perioada de tranziţie, de la sufocarea cu oferte de muncă faţă de frustraţia de această ofertă, coborâm – cu sau fără o doză de simpatie comprehensivă – la problemele celor care trăiesc în lipsuri. Noi producem discursuri publice despre ei (nu fără o anumită teamă că totuşi putem risca să ajungem în aceeaşi categorie). Suferim, cred eu, de „sindromul prinţul Budha": cu alte cuvinte, descindem din rezervaţia noastră relativ confortabilă, unde „durerea, întristarea şi suspinul" nu vin din pricina sărăciei, în cealaltă lume, unde ele vin major din această sursă. Descoperim dimensiunea cea mai acută şi complexă a suferinţei. Felul în care „coborâm" variază şi el în funcţie de ocupaţiile noastre: unii „coborâm" făcând statistici, alţii analizând calitativ aceste statistici, alţii propunând politici publice de prevenire şi combatere a sărăciei. Dar abordările noastre nu se opresc aici. Putem să scriem pur şi simplu eseuri despre abstracţia numită sărăcie, să scriem discursuri ideologic-acuzatoare sau mesianice sau să încercăm să tratăm această problemă la intersecţia eticii şi teoriei politice cu analizele sociologice cantitative şi calitative ale fenomenului. Este strategia discursivă pe care încerc să o îmbrăţişez eu.

După cum s-a orientat până acum interesul public românesc, se pare că sărăcia a devenit o problemă aruncată în patrimoniul sociologilor şi al Preşedintelui României. Ţinând cont de faptul că lumea politică nu a absorbit-o în politici publice eficiente şi că intelectualii din alte profesii o invocă ocazional, întorcând capul spre alte tipuri de probleme, eventual mai „occidentale", cred că pot afirma că sărăcia a devenit, din problema centrală a României actuale, una de tipul icebergului: o mică parte a ei se vede în cercetări. Partea consistentă este ascunsă şi trage în jos întreaga societate, cu insulele ei de modernizare cu tot. O tratăm ca pe o problemă de principiu şi ne scuzăm că avem multe probleme de principiu. Sărăcia este şi ea una dintre ele. Atâta doar că ea se întrupează în diferite grade în viaţa cotidiană a 70% dintre locuitorii României.

Am învăţat mulţi dintre noi să privim domeniile noastre prin instrumente de cercetare occidentale. Dar curios este că am învăţat să privim doar la aceleaşi probleme pe care le are lumea occidentală şi pe care, de bună seamă, le avem şi noi: problemele minorităţilor, probleme de mediu, probleme de gen, diferite forme de intoleranţă ş.a.

Aceste probleme nu sunt de loc secundare şi nu merită tratate ca secundare. Dar, având în vedere starea de fapt a societăţii româneşti şi interesul pe care i-l acordăm, în mod curios şi cred, iresponsabil, problemă de interes secundar a devenit, pentru mediile intelectuale, chiar sărăcia.

În general sociologii ne explică în ce fel şi cât sunt de săraci oamenii. Teoreticienii socialului şi politicului încearcă să explice de ce sunt săraci. Autorii de politici publice încearcă să găsească strategii de combatere a sărăciei şi de lansare a dezvoltării, guvernanţii (dacă nu sunt „ocupaţi" cu altceva) încearcă să le implementeze. Desigur că este posibilă şi o altă strategie: aceea de a ignora şi discursiv fenomenul. De ce am zăbovi, de exemplu, fără nici o plată, ca să analizăm situaţia celor fără nici un ban? Sărăcia e stânjenitoare şi „joasă". Sunt mai interesante subiectele despre entităţi teoretice mai înalte. Ele nu ne „stânjenesc" şi nu ne „înjosesc". Sărăcia pe care o vedem zilnic întrupată în mulţi dintre semenii noştri şi în ambianţă ne e destulă.

Există, în această nevoie de „fugă" faţă de subiect, raţiuni foarte de înţeles, în primul rând aceea că, de fapt, autorii de discursuri publice nu sunt empatici, nu se pot pune real în situaţia oamenilor din categoria analizată. Şi aceasta pentru bunul motiv că nu o trăiesc şi adesea nu au trăit-o. Nu este experienţa lor. De aici şi un oarecare sentiment de trişor în faptul că, sătul fiind, scrii despre flămânzi. O abordare pur pragmatică îţi spune că pentru săraci trebuie făcut ceva şi nu scris ceva. Dar cum să faci ceva dacă nu ai o analiză coerentă a fenomenului? Orice întreprindem în absenţa unei strategii politice bazate pe analiza fenomenului social este doar un paleativ, un gest de caritate, o prelungire a unei practici exersate la noi: cea a pomenilor.

Una din componentele lipsă ale societăţii româneşti o reprezintă ideologiile antisărăcie ca ideologii ale dezvoltării. Această stare este coerentă cu faptul că, pendulând între diverse conservatorisme, am blocat cât am putut ideologiile emancipării. Ne este de exemplu teamă exact de ceea ce spunea Camara: o ideologie axată pe problema sărăciei este suspectată de a fi comunistă. Or, aceasta are un prost prestigiu în lumea noastră, mai mult chiar decât în cea occidentală. Am experimentat-o şi ne-a dus la o sărăcie şi mai adâncă.

## 2. Politici antisăraci – politici antisărăcie

Aşa cum s-a desfăşurat ea în vechiul regim, politica a fost una de generalizare a sărăciei. Mă refer la consecinţe, nu la intenţii. În intenţie, comunismul este ideologia săracilor, a celor nedreptăţiţi social, împinşi la margine prin „vicleniile" politicilor care urmăresc să protejeze capitalul şi profitul faţă de muncă şi salariu. Dispărând treptat profitul, nu a mai avut ce să fie redistribuit just în afara sărăciei care se generalizase. În comunism nu era exaltată sărăcia ca virtute, dar era blamată bogăţia personală ca viciu. La ora actuală tendinţa discursului public (mai ales în cel al intelectualilor eseişti şi mai puţin în cel al sociologilor), este cea opusă: bogăţia este virtute, sărăcia e viciu. O societate dreaptă este cea care promovează bogăţia şi combate sărăcia, ambele individuale, căci nu ne mai interesează colectivismele, care s-au dovedit total contraproductive.

Sociologii dezindividualizează şi adesea depolitizează sărăcia. Rolul lor este să categorizeze fenomenele, să stabilească apartenenţa la anumite grupuri după criterii clare. Ei abordează această problemă mai degrabă contextual-comunitar. Cred că, **aşa cum a evoluat societatea românească în ultimii zece ani, ea a promovat mai degrabă politici antisăraci decât politici antisărăcie**. Mai mult, cred că aceste politici au contribuit substanţial la creşterea dramatică a sferei de cuprindere a sărăciei şi a aspectelor ei calitative. Cu alte cuvinte, tot mai mulţi români sunt săraci şi sărăcia lor îmbracă forme din ce în ce mai grave.

Helda Camara avea dreptate să accentueze, fie şi cu o notă de ironie, pe faptul că un demers cauzal este etichetat drept comunist. Pentru noi însă, acest răspuns sună paradoxal. Aparţinem unei societăţi care de zece ani se chinuie să se despartă de consecinţele unei jumătăţi de veac de comunism, inclusiv de sărăcia generată şi generalizată cu mijloacele societăţii care pleca tocmai de la problema nedreptăţii economice, avea ca scop şi viza mântuirea de sărăcie prin eradicarea inegalităţii. Societăţile capitaliste axate pe democraţii liberale au şi ele săraci, dar ei sunt puţini. Sărăcia acolo reprezintă excepţia, minoratul. Grupurile de salariaţi şi cele defavorizate sunt reprezentate de sindicate, de partide socialiste şi social-democrate, de organizaţii nonguvernamentale care se ocupă de caritate şi protecţie socială. Sunt sprijinite prin politici pentru egalitatea de şanse în educaţie, acces la poziţii sociale, sănătate. Societăţile capitaliste autoritare sau cele cu democraţie neliberală predispun la polarizări mult mai mari. Au minorităţi bogate şi majorităţi sărace. Unor astfel de societăţi li se adresează atacurile de stânga, cele venite dinspre ideologii, partide şi mişcări socialiste şi comuniste, în măsura în care nu avem de-a face cu dictaturi care să le interzică.

Cum e cu putinţă discursul comunist despre cauzele sărăciei când, în cazul nostru, ea a fost generată şi generalizată de către comunism? Cât încap acuzele dinspre stânga adresate consecinţelor unui regim de extremă stângă?

Să luăm principalele argumente şi contraargumente, de largă circulaţie, despre comunism ca regim care pauperizează sau

care „eradichează" sărăcia. Mă voi referi la cele de mare popularitate şi circulaţie în discursul public românesc:

a) Discursul de stânga, conservator (**DC**):

- Veniturile nu diferau prea mult între ele. Cei mai mulţi oameni trăiau din muncă proprie. Bogăţia avea ca sursă corupţia, furtul, înşelăciunea şi nu putea să fie afişată.

Discursul de dreapta, liberal (**DL**):

- Politica de egalizare a veniturilor a avut efecte catastrofale pentru competiţie şi competenţă. A stimulat mediocritatea şi a produs un regres economic major. Speculaţiile financiare desfăşurate în condiţii legale sunt corecte, iar averile obţinute pe această cale sunt legitime.

b) **DC**: Comunismul oferea locuri de muncă pentru toţi cei apţi. Nu existau şomeri şi, prin urmare, nici excluşi sociali.

**DL**: Munca era obligatorie, (dreptul la muncă nu însemna doar obligaţia statului de a asigura un loc de muncă, ci şi obligaţia populaţiei apte să accepte un astfel de loc). Oamenii erau forţaţi să se angajeze, altfel erau sancţionaţi pentru parazitism. Participarea socială voluntară nu a fost posibilă. Fenomenul excluderii era generalizat pentru cei mai mulţi oameni.

c) **DC**: În comunism nimeni nu murea de foame. Toţi puteau să-şi cumpere anumite cantităţi de alimente din salariu.

**DL**: Problema alimentaţiei era rezolvată prin raţionalizarea alimentelor, egalizarea şi împuţinarea consumului principal: electricitate, căldură, combustibil. Comunismul a cronicizat şi generalizat cozile şi i-a făcut pe oameni să se axeze pe strategii de supravieţuire, nu de dezvoltare.

d) **DC**: Aproape toate familiile aveau acces la locuinţă. Oamenii nu rămâneau în stradă.

**DL**: Locuinţele erau uniforme şi de tip ghetou. Erau concepute depersonalizat în scopul omogenizării sociale şi al creării omului nou. Rolul lor era mai degrabă cel de adăpost decât cel de a asigura confortul. Cele mai multe locuinţe erau proprietatea statului.

e) **DC**: Lumea actuală este frustrantă pentru cei mai mulţi oameni. Văzând ce ar putea consuma şi în ce condiţii ar putea trăi, dar neavând acces la o viaţă mai bună, ei suferă prin contrast. Frustraţia naşte resentiment.

**DL**: Este bine ca oamenii să aibă acces la o ofertă incomparabil mai mare, că percep diferențe semnificative. Aceasta îi va stimula spre proprietate, competiție, inițiativă, îi va ajuta să se dezvolte. Frustrația naște tendința spre progres.

### 3. Sărăcia ca problemă de etică politică

Într-o abordare de tip individualist am putea susține că sărăcia este problema indivizilor săraci și că lor, în măsura în care nu sunt copii, bolnavi, handicapați sau bătrâni, le revine problema combaterii și prevenirii propriei pauperități. În imediata proximitate, mai putem responsabiliza familiile, comunitatea de locuire, administrația locală, adică pe cei direct afectați: săracii și pe cei care fac parte din categoria apropiaților lor, mergând pe principiile: „ajută-te singur" și „caritatea începe acasă". În ambele situații am luat în seamă doar starea de fapt: există săraci și trebuie ca ei să încerce să îndrepte lucrurile, iar ceilalți să-i ajute din simpatie sau milă. Reluând ideea lui Camara, lucrurile se complică. Pe noi nu ne interesează doar că oamenii sunt săraci, ci și din ce cauză sunt așa, dacă nu cumva societatea este astfel construită încât să genereze și adâncească sărăcia. Cu alte cuvinte, de la o problemă constatativă și apel la milă, suntem siliți să trecem într-un alt registru – cel normativ – și să apelăm la o problemă rațională: cea a dreptății sociale în locul celei emoționale a carității. Pariul pe emoțional este sistematic riscant. Ajutorarea celorlalți este, kantian vorbind, o datorie morală imperfectă, iar când mobilul ei este sentimentul, așteptările noastre scad și mai tare. Compasiunea nu poate să fie „poruncită" (normată), dreptatea da. De obicei, persoanele care produc discursuri publice despre sărăcie, precum și cei înzestrați cu autoritatea de a face politici publice pentru prevenirea și combaterea sărăciei, nu se află în situație de sărăcie absolută. Dacă s-ar afla într-o asemenea situație, ar fi ei înșiși marginali, anonimi, „muți" ca influență. Cum nu pot să fie siliți să aplice parabola bunului samaritean, ei pot să consimtă rațional-rawlsian la ideea că trebuie ca normele să fie construite astfel încât să avantajeze și pe cel mai dezavantajat membru al comunității și că, în ultimă instanță, nu au nici un

merit personal în faptul că s-au născut într-o societate, familie, clasă, etnie, că au un anumit sex, rasă, anumite înzestrări naturale. Merituos este ceea ce au făcut ei înşişi din ceea ce făcuse situaţia iniţială din ei. Cu condiţia ca acea societate să nu fi defavorizat normativ pe cei născuţi în condiţii defavorabile (principiul nediscriminării) şi ca legiuitorii să nu fi fost orbi la faptul că unii oameni sunt apriori defavorizaţi (principiul egalităţii de şanse).

România actuală este o ţară săracă[1] o dată ce aproape 70% dintre locuitorii ei sunt săraci comparativ cu cei din ţările dezvoltate şi mediu dezvoltate. Dacă aplicăm un principiu pur individualist, trebuie să acceptăm că sărăcia ne priveşte exclusiv şi că nimeni nu are datoria morală să ne ajute. Comunitatea morală însăşi se opreşte la porţile casei, cartierului, cel mult la ale statului. Prin urmare, nu avem nici un drept moral să pretindem ajutor extern, după cum statele dezvoltate nu au nici o datorie morală să ni-l ofere. Dacă aplicăm un principiu bazat mai degrabă pe colectivism şi victimism, vom susţine că suferinţa noastră actuală nu ni se datorează exclusiv. Nu noi am ales comunismul, cortina de fier, dictatura sovietică şi totalitarismul naţional comunist. Suntem victimele unei istorii nedrepte, istorie care nu exonerează de responsabilitate statele apusene. Prin urmare, dacă acolo s-a decis soarta noastră colectivă, acolo ar trebui să se afle şi cheia schimbării ei. Nu suntem săraci doar din cauza noastră, ci şi din cauza politicii mondiale.

În conformitate cu principiile de tip realpolitik, nici unui alt stat nu trebuie să-i pese decât de interesele sale, iar cu celelalte poate avea contracte, negocieri reciproc avantajoase. Lumea mondială este cea a intereselor economice, politice, militare. Morala e o problemă domestică, ea are a face cu relaţiile interumane directe, nu cu politica de stat, nici internă, nici externă. Dar această realpolitik este din ce în ce mai neaplicabilă în procesul de globalizare în care schimbul de mărfuri devine doar o parte a schimbului. Oamenii se mişcă pe glob, informaţiile nu mai au frontiere, problemele devin tot mai politice şi se mondializează. Nici măcar într-o strictă logică a intereselor nu putem invoca nepăsarea în relaţiile dintre state. Graniţe-

le devin tot mai fluide, iar principiul suveranității și neamestecului în treburile interne par să fie intens subminate de redefiniri actuale ale suveranității ca suveranitate limitată, al admiterii amestecului în treburile statelor care încalcă drepturile cetățenești. Acestor fenomene li se adaugă procesele regionalizării și globalizării.

Dacă statelor apusene le pasă atât de mult de încălcarea drepturilor omului în alte state încât organizează expediții militare de pedepsire, cheltuind miliarde de dolari pentru protejarea libertății în sens negativ[2], atunci ne așteptăm ca ele să cheltuie bani și pentru apărarea formelor pozitive ale libertății în acele state în care inegalitatea de șanse este asociată sărăciei generalizate.

*a) Sărăcia în termenii dreptății*

Teoreticienii eticii relațiilor internaționale[3] înclină spre faptul că termenii în care trebuie tratată problema sărăciei mondiale sunt cei ai dreptății, nu ai caritații și bunăvoinței. Cei din urmă implică acte de autosacrificiu, care nu poate să fie cerut ca datorie morală, înseamnă compasiune (deci o participare emoțională), pe când dreptatea e o datorie rațională. Dreptatea trebuie practicată indiferent dacă ne convine sau nu. Caritatea este un termen care acoperă mai ales relațiile între indivizi, pe când dreptatea se referă la structuri generale, relații, instituții și practici care ar trebui să existe într-o societate astfel încât ea să fie organizată ca să ofere șanse la o viață demnă. „O distribuție dreaptă a resurselor mondiale cere, în ultimă instanță, ca toți oamenii să-și poată satisface nevoile bazale"[4]. Datoria țărilor bogate să participe la combaterea sărăciei în alte țări are de obicei justificarea în aceea că țările respective s-au îmbogățit și prin exploatarea resurselor țărilor nedezvoltate și prin exploatarea forței de muncă de acolo la prețuri foarte mici. Pe de-o parte, dreptatea internațională înseamnă stoparea acestor practici, pe de altă parte, înseamnă acțiuni reparatorii în raport cu consecințele produse. Dar aceste aspecte ar crea o altă problemă: lipsa datoriei morale a țărilor bogate față de societățile sărace care nu au fost victimele exploatării de tip colonial sau

neocolonial. Prin urmare, moral este să tratăm grija faţă de sărăcia mondială în alţi termeni:

> A-ţi păsa, a purta de grijă reprezintă orientări prioritare. Combaterea suferinţei, satisfacerea nevoilor bazale, realizarea drepturilor fundamentale, implementarea principiului dreptăţii sociale, sunt toate aspecte ale binelui pe care îl putem face. Oprirea sau îndreptarea nedreptăţilor făcute de alţii „în interesul nostru" este doar o parte a binelui[5].

O întrebare firească este de ce să ducă ţările dezvoltate grija săracilor altora când şi ele au săracii lor. Argumentul pentru ajutor extern constă nu în prioritatea, ci în urgenţa lui. În statele sărace, dimensiunea suferinţei este de departe mult mai gravă iar răul este extrem. Nu se poate pune pe o listă de priorităţi: a ajuta când avem de-a face cu un rău mai mic sau cu un rău de dimensiuni foarte grave, fiindcă în cel de-al doilea caz nu e nimic de amânat (vezi în cazul nostru intern, categoria celor care sunt incluşi în ceea ce sociologii numesc „pungi de sărăcie"). Cei absolut săraci riscă să moară mult mai repede, suferă acut de foame şi de durere din cauza bolilor tipice pentru săraci, duc o viaţă subumană ca demnitate şi decenţă, o viaţă extrem de umilitoare.

În statele prospere problema sărăciei absolute e mult mai puţin acută, prin numărul mic de săraci. Pe de altă parte, ele au destule resurse interne să-şi rezolve această problemă fără participare internaţională. N. Dower îşi axează argumentele în favoarea ajutorării ţărilor sărace şi pe un exemplu cât se poate de simplu: 10 lire sterline date pentru caritatea domestică înseamnă incomparabil mai puţin ca efect decât 10 lire date pentru o ţară săracă, în sensul binelui pe care această formă de caritate îl produce[6].

*b) Developmentalism şi neo-malthusianism*

Opţiunea pro în problema obligaţiei morale a ţărilor dezvoltate de a ajuta ţările sărace este cunoscută sub numele de „developmentalism". Obligaţiile morale aparţin şi guvernelor şi indivizilor (dacă doar guvernele ajută, ele par să acţioneze în afara voinţei propriilor cetăţeni, dacă doar indivizii ajută, ei

nu pot furniza şi asistenţă strategică, politici asistenţiale pe termen lung). Ajutorul constă nu doar în hrană pentru flămânzi, ci şi în asistenţă de lungă durată de tipul educaţiei, asistenţei tehnice, încurajarea schimbărilor politice astfel încât regimurile din acele ţări să înlesnească strategii de autodezvoltare şi autoafirmarea persoanei.

Un argument foarte discutat este cel formulat de către Peter Singer[7]:

1) Dacă putem preveni un rău fără să trebuiască să sacrificăm nimic de o importanţă morală comparabilă, atunci trebuie să acţionăm în acea direcţie.
2) Suferinţa produsă de sărăcia extremă este un rău.
3) Există forme ale sărăciei extreme pe care le putem preveni sau combate fără să sacrificăm nimic care să se compare ca valoare morală cu ajutorul pe care îl putem da.
4) Prin urmare, avem datoria morală să prevenim şi să combatem sărăcia extremă[8].

Ajutorul dat în hrană şi îmbrăcăminte are mai degrabă o valoare morală sentimentală[9], iar în sens practic e doar un paleativ de moment. Asistenţa pentru dezvoltare durabilă, deşi mult mai puţin vizibilă ca rezultat imediat, merge spre cauzele fenomenului.

Tot spre cauze merg şi cei care se opun strategiilor ajutorării: neo-malthusienii. Sărăcia, susţin ei, generează suprapopulaţie. Ajutorul pe care îl dăm ajută săracii să supravieţuiască şi să crească numeric în mod îngrijorător. Din cauză că ajutorul dat săracilor duce la creşterea populaţiei, creşte sărăcia extremă şi vor muri de foame mai mulţi, decât dacă nu ar fi fost ajutaţi şi nu s-ar fi înmulţit. Prin urmare, e mai util să tăiem din ajutoarele actuale ca să prevenim o sărăcie viitoare şi mai mare, pentru un număr mai mare de oameni[10]. Este un argument cinic, formulat în România şi de către Mircea Ciumara: mai bine să moară acum o mie de oameni decât o sută de mii mai târziu.

Alte argumente folosite de neo-malthusieni sunt de tipul următor: creşterea populaţiei duce la epuizarea resurselor; multe guvernări din ţările sărace sunt corupte şi vor folosi banii într-un mod nepermis, contrar intenţiilor cărora le era destinat

ajutorul; unele populaţii au culturi şi religii care se opun controlului creşterii populaţiei şi vor genera o sărăcie şi mai mare.

Soluţia lor este de tipul trierii statelor aflate în nevoie: nu e cazul să fie ajutate ţările care au resurse, nici cele cu probleme politice sau culturale grave. În ambele cazuri ajutoarele sunt doar irosite. Merită ajutate ţările care sunt la mijloc: au resurse puţine, guverne mai puţin corupte şi culturi care nu stimulează creşterea necontrolată a populaţiei. Altfel, înseşi ţările bogate se vor scufunda încercând să tragă după ele un număr mare de populaţii subdezvoltate.

Contrargumentele la neo-malthusianism sunt de tipul următor: multe ţări au devenit bogate sărăcind resursele din ţările colonii; populaţia tinde să-şi controleze creşterea pe măsură ce creşte nivelul ei de cultură şi civilizaţie: „prosperitatea e cel mai eficient anticoncepţional"; unele ţări bogate au fost şi ele sărace, exemplul lor poate să fie urmat ca un precedent favorabil; dacă creşterea populaţiei este argumentul refuzului ajutorului, atunci înseamnă că asistenţa pentru planning familiar, sănătate, educaţie, dezvoltare socială şi politică devin extrem de necesare.[11]

Prin urmare, indiferent de teoria îmbrăţişată, ideea ajutorării nu poate să fie respinsă. **Dacă împărtăşim convingerea că sărăcia este rezultatul nedreptăţii, atunci asistarea săracilor devine moral obligatorie. Dacă nu o împărtăşim, ci luăm doar notă de suferinţa omenească şi de faptul că putem face ceva pentru micşorarea şi prevenirea ei, asistenţa pentru cei săraci este doar moral dezirabilă.**

Există însă, ca în multe alte cazuri, un divorţ considerabil între discursurile eticienilor relaţiilor internaţionale şi declaraţiile de principiu ale organismelor internaţionale, pe de o parte, şi practica relaţiilor internaţionale, pe de altă parte. Standardele ONU stabilesc ca ţările industrializate să aloce 0,7% din PIB pentru Ajutorul Public pentru Dezvoltare. Dar acest ajutor s-a degradat în timp, ajungând actual la 0,22%. Problemele se rezolvă festivist şi pur ideologic cu experimente insulare. În 1995 la Copenhaga s-a stabilit ca anul 1996 să devină An Internaţional de Combatere a Sărăciei şi lui să îi urmeze un deceniu consacrat aceluiaşi obiectiv.

În societăţile aflate în tranziţie săracii au ajuns de la 14 milioane în 1989 la 165 de milioane în ultimii ani[12], iar rezultatul acestui proces de sărăcire constă în creşterea stresului, a incertitudinii, a îmbolnăvirilor, în incapacitate de dezvoltare şi recalificare, în transformarea învăţării continue într-o metaforă administrativă[13]. Se amplifică vulnerabilitatea unor vaste categorii sociale.

Discursul organismelor internaţionale cuprinde sintagme de tipul: „combaterea" sau „eradicarea" sărăciei. Dar, ca într-un veac căruia îi stă bine să se asorteze cu teoriile lui, „totul a devenit discurs".

Practica destul de încetăţenită este aceea că se ia o microcomunitate (2 blocuri sau un sat), se aşează câţiva experimentatori acolo şi se investesc nişte bani. Lucrurile merg, progresează cât ţin banii: după care, acea micro-comunitate îşi reia dialogul cu veşnicia sărăciei. În consecinţă, fără să excludem ideea obligaţiei sau dezirabilităţii suportului extern, trebuie totuşi să tratăm sărăcia ca pe o problemă în primul rând „domestică". În ordinea priorităţii, ea este mai întâi de toate o problemă politică majoră, atunci când ne referim la cauze şi la strategii de prevenire.

## 4. Feţele sărăciei

Potrivit rapoartelor Băncii Mondiale şi Comisiei Naţionale pentru Statistică, românii au ajuns să trăiască sub pragul sărăciei în proporţie de 22% din gospodării, iar pe prag, 31%. Candidaţii cei mai fermi la sărăcie sunt şomerii (60%) şi „lucrătorii pe cont propriu" (aprox. 50% din totalul celor din aceste categorii). Ţăranii apar pe al doilea loc (55,07%), dar cred că în legătură cu aceştia problema sărăciei e discutabilă. Ei trăiesc într-un tip de economie care e mai degrabă de produse decât de bani, în care veniturile sunt greu cuantificabile şi multe neimpozabile sau pur şi simplu neimpozitate. Cum cea mai mare parte a consumului alimentar se face prin intermediul pieţelor în care vânzătorii sunt ţărani producători şi aceştia nu plătesc TVA, e greu să se cuantifice veniturile acestei categorii. În

acelaşi timp, gospodăria ţărănească este în mare măsură autarhică. Ea asigură parţial consumul alimentar al membrilor familiei. Şi iarăşi aici statisticile sunt mute. Există şi categoria de săraci cel puţin paradoxală, cea a „patronilor" (8, 68%)[14].

Salariaţii sunt mai săraci decât pensionarii (42 faţă de 24%)[15]. Gospodăriile conduse de femei sunt mai puţin sărace decât cele conduse de bărbaţi pe parametrii monetari, în schimb sunt mai sărace în sensul condiţiilor de locuit şi a dotării cu bunuri de folosinţă îndelungată[16]. Cu alte cuvinte, femeile gospodăresc mai bine decât bărbaţii sume mici pentru consumul cotidian, în schimb au acces mai redus la resurse financiare pentru investiţii în bunuri de lungă durată. Cei tineri şi cei bătrâni sunt mai săraci decât maturii. Absolvenţii de învăţământ superior au şanse mari să nu intre în categoria săracilor (deşi 6% dintre familiile lor sunt deja sub pragul sărăciei), în schimb cei de şcoală profesională, gimnaziu sau liceu sunt candidaţi la sărăcie într-o manieră foarte apropiată de analfabeţi sau absolvenţi de şcoală primară. Portretul tip al candidatului la prosperitate este cel al bărbatului bucureştean, absolvent de studii superioare, în vârstă de 40-50 de ani, eventual divorţat. Portretul tip al candidatei la sărăcie este cel al femeii rrome fără studii, mamă singură fără proprietate, tânără, eventual trăind în zonă de rezidenţă rurală într-un judeţ de tip Botoşani. Dacă familia este mai numeroasă de patru persoane, ea are şanse să intre în categoria celor 80% dintre săracii acestei categorii.

Cât de departe suntem de modernitate în specializarea producţiei pentru consum o arată tendinţa de a consuma din „resurse proprii" (38% dintre săraci, 31% dintre non-săraci, 27% dintre cei cu venituri decente). Oamenii îşi produc sau primesc în dar ceea ce consumă. Cei foarte săraci trăiesc practic fără să obţină venituri din vânzări. Banii nu le trec prin mâini, nici ca venituri, nici pentru cheltuieli. Puţinii bani pe care îi au săracii sunt destinaţi în proporţie de 86%[17] supravieţuirii cotidiene. Accesul lor la haine, îngrijire medicală, educaţie este aproape o ficţiune. Ei îşi mănâncă 72% din bani şi îşi permit să cheltuiască 8% pe servicii. Cei „ajunşi" cheltuiesc pe mâncare 40% din venituri şi 15% pe servicii[18]. Săracii au un mod de viaţă forţat

vegetarian. Locuințe avem, dar majoritatea lor sunt doar locuri de mâncat, dormit și privit la televizor. Mai puțin de jumătate dintre noi pot să-și îngrijească corpul cu mijloacele secolului XX. Românii sunt mari proprietari de locuințe (90% din locuințe sunt în proprietate personală). Pe medie avem 15 mp. locuibili; cădem sub această suprafață dacă suntem șomeri (11,5mp) și respirăm într-un spațiu mai larg la pensie (19 mp.), dar oricum și în medie stăm în aceeași cameră mai mult de o persoană. Dar 52% dintre noi nu avem apă caldă, 61% nu avem încălzire. Peste jumătate n-avem baie și instalații sanitare, mai ales dacă stăm la țară[19].

Sărăcia e unul din factorii de scădere a natalității și a speranței de viață. Dar și atunci când natalitatea crește, ea generează sărăcie. În 1997 numărul sarcinilor întrerupte față de cele duse la termen era cu 47% mai mare, iar avortul era preferat altor mijloace de planificare familială. În România o singură categorie de femei are o natalitate mai ridicată față de trecut. Cea a adolescentelor. Ele nasc copii pe care îi cresc în sărăcie sau îi abandonează. Speranța de viață a scăzut mai ales la bărbați. Autorii studiilor despre sărăcie ne dau în acest sens o explicație foarte interesantă pe dimensiune de gen: „șocul resimțit în condițiile nou apărute, generat de insecuritatea sau pierderea locului de muncă, este mult atenuat în cazul femeilor de menținerea activităților în gospodărie, în timp ce bărbații se văd în fața unei inutilități cvasi-totale"[20]. Mai mult, se pare că nemaistând la cozi și încercând să se gospodărească din resurse scăzute, dar în condiții de ofertă ridicată, femeilor le-a crescut speranța de viață după 1989. Indiferent de condiții, se pare că la femei obsesia că sunt inutile e aproape inexistentă. Oricum ar merge economia, ele au întotdeauna ceva de făcut. Șomere sau nu, ele n-au cum să rămână „neocupate", pe când bărbații români, lipsiți de educație pentru parteneriat în viața privată și beneficiari ai dublei zile de muncă a femeilor, se autopercep ca inutili odată scoși de pe piața muncii. Ei mor mai des la vârste între 20 și 59 de ani și mai ales de inimă, din cauza bolilor provocate de stres: ulcere, ciroze, psihoze alcoolice, sinucideri, accidente, omucideri (fenomenul „mortalității în exces")[21]. Tran-

ziţia a produs mari dezechilibre psihice. Soţii divorţează, se bat, beau şi fac depresii mai mult decât în perioade liniştite şi de stabilitate precum în societatea „egalitaristă" cu care fuseseră obişnuiţi înainte de 1989. Nefericirea vine şi din comparaţie cu alţii care trăiesc făţiş mai bine (lucru invizibil în comunism când cei privilegiaţi trăiau în „rezervaţii" închise pentru ochiul public şi mimau „omogenizarea socială" faţă de restul lumii). Bolile sărăciei debordează. Tuberculoza s-a dublat, consumul de alimente infectate a mărit major cazurile de boli parazitologice, revin bolile lipsei de igienă: păduchii, râia, bolile venerice.

Curios este că absolvenţii de licee, şcoli profesionale şi de ucenici sunt candidaţi la şomaj la fel ca şi analfabeţii sau absolvenţii de şcoală elementară. Mulţi dintre sezonierii agricoli, ca şi din cei angajaţi temporar sunt analfabeţi sau cu instruire sub medie. Presupunerea mea este că această patologie a preferinţei pentru necalificaţi nu trebuie să fie ruptă de explicaţia că ei sunt aleşi tocmai din cauza vulnerabilităţii lor sociale: nu îndrăznesc să-şi ceară drepturile, mulţi nici nu ştiu că le au, se opun mai puţin muncii la negru şi se axează pe strategii ale imediatului.

Salariaţii din categorii mai joase sunt agricultorii, vânzătorii, lucrătorii în turism, cadrele didactice şi medicale. Privilegiaţii salariali au fost sau mai sunt funcţionarii din bănci şi din marile monopoluri de stat: transporturi, telecomunicaţii, energie electrică. Cei ce se desprivilegiază actual sunt lucrătorii din industrie. Ramurile cu dominantă feminină sunt cele mai prost plătite. Deşi nu există o discrepanţă pe sexe în şomaj, dacă eşti femeie sunt şanse să ai o ocupaţie care îţi oferă 76% din veniturile unui bărbat[22].

Relansarea economică este văzută drept „soluţia" unică la cădere. Deocamdată însă reforma este haotică, marfa scumpă, preţurile oscilante, fiscalitatea împovărătoare pentru întreprinderile mici şi mijlocii şi am mai şi reuşit să epuizăm ceea ce acumulasem[23].

Restituirea micii proprietăţi agricole a produs migraţia tinerilor spre sate. Dar prognozele spun că în curând mulţi lucră-

tori agricoli se vor proletariza şi vor fi respinşi de acolo. La întrebarea unde se vor duce nu poate răspunde încă nimeni. Între timp, acestor tineri nu le scad doar şansele, ci şi capacităţile de calificare şi adaptare profesională.

Sociologii insistă asupra cercului vicios al subdezvoltării, cerc ai cărui prizonieri suntem mai ales pe două căi: 1) producem pentru autoconsum, iar 2) circulaţia mărfurilor şi banilor se face prioritar pe ceea ce ei numesc elegant „piaţa informală", sau în termeni mai comuni: „piaţa neagră" ori economia subterană. Prima sursă de subdezvoltare, autoconsumul, este cuantificabilă: ţăranii îşi satisfac 50-55% din nevoi din producţie proprie, şomerii şi pensionarii 40%, până şi patronii îşi autoproduc10% din cele necesare. Acesta e un drum sigur spre disoluţia specializării, scăderea productivităţii, subdezvoltarea serviciilor şi spre exploatarea gratuită a muncii femeilor. Dacă mai adăugăm „piaţa informală" estimată la 10-50% din totalul schimburilor, avem o imagine şi mai conturată a viitorului: competitivitatea scade, evaziunea fiscală înfloreşte şi odată cu aceasta scade dramatic bugetul public. Multe activităţi comerciale iau forma trocului, asta ca să existe o oarecare coerenţă cu aspectul de economie naturală închisă al agriculturii ţărăneşti. Deocamdată, ambii factori de subdezvoltare par că ne „ajută": asigură subzistenţa, supravieţuirea cotidiană[24].

Kleininger, ca şi ceilalţi analişti ai fenomenului sărăciei, acuză drept cauză a creşterii sărăciei politica guvernelor României şi faptul că această politică s-a conformat mandatelor date de „un electorat conservator, epuizat de criza prelungită în care intrase sistemul socialist în ultimele decenii". Guvernele au optat pentru o reformă lentă şi măsuri de protecţie socială. Ajutorul social a ocupat un loc în bugetul public pe care asistenţa pentru dezvoltare nu l-a avut niciodată.

Eu cred că a existat şi o preferinţă a populaţiei înseşi pentru aceste opţiuni guvernamentale. „Darurile" făcute de stat mai ales în primii ani au apărut ca o recompensă meritată pentru suferinţă şi mizerie. În 1990 şi în anii următori s-au distribuit diferite gratuităţi şi premii de tipul „te uiţi şi câştigi"[25]: ajutoare umanitare din străinătate, redarea „părţilor sociale" (un

fel de acţiuni forţate la întreprinderile de care aparţineam în vremea comunismului) scoase astfel din circuitul de capital şi folosite în consum de către o populaţie căreia i se normaseră până şi nevoile; vinderea către chiriaşi pe sume modice a apartamentelor de stat (o bună parte a populaţiei a devenit proprietară de locuinţă pe această cale).

Mergând pe linia analizelor sociologice, Kleininger consideră ce „ceea ce se impune înainte de orice este o schimbare de mentalitate atât în rândul beneficiarilor, cât şi în rândul prestatorilor de servicii", ghidată de principii: implicarea pe lângă guvern a societăţii civile: ONG-uri, sindicate, biserici, sector particular; o reaşezare a centrului de greutate pe măsuri active în locul celor pasive; conştientizarea stării de sărăcie şi a strategiilor de ieşire din ea[26]; proiecte pilot cu implicarea comunităţii beneficiare în toate fazele; dobândirea instrumentelor personale de combatere a sărăciei (empowerment): puterea de a ieşi singur din situaţia pauperă, autoajutorarea, descentralizarea asistenţei sociale, eliminarea cultului statului paternalist şi înlocuirea lui cu parteneriatul comunitar.

Cred că o astfel de abordare pleacă de la câteva presupoziţii tacite: să ştii că eşti sărac şi să resimţi această stare ca pe una frustrantă şi umilitoare (căci sărăcia poate să fie transformată într-o stare vicioasă, un cult pervers al sărăciei), să crezi că există ieşire, să cauţi împreună cu alţii în situaţii asemănătoare să ieşi din această stare, să existe instituţii care să asigure asistenţă pentru dezvoltare. Observaţiile reflectate în statistici nu sunt încurajatoare. Aproape 70% dintre români se percep ca săraci, dar consideră acest fapt ca o stare „naturală". La întrebarea cum se percep ei în comparaţie cu alţii, doar 10 la sută se consideră în clasa de jos, aproape 70% se consideră în clasa de mijloc[27]. E interesantă contradicţia între cele două răspunsuri, paradoxul lor: da, suntem săraci, dar cum cei din jur sunt la fel, iar unii o duc mult mai rău, noi ne situăm majoritar la mijloc. „Middle-class" e percepută foarte greşit la nivelul general al populaţiei, ca un fel de autoetichetare compensatorie pentru o stare de fapt defavorabilă şi stânjenitoare. Percepţia apartenenţei majorităţii la o categorie socială mijlocie

este corectă în sistemul de referinţă dat. Atunci când se compară între ei în condiţii de proximitate, cei mai mulţi orăşeni văd că vecinii lor trăiesc aproximativ la fel ca locuire. Nici ruralul nu dă o percepţie diferită, mai puţin pentru zonele care au fost transformate în banlieuri ale marilor oraşe.

## 5. Cum „vedem" şi cum tratăm – politic şi mediatic – sărăcia

Sărăcia e un fenomen mediatizat mai ales ca „problemă globală a societăţii româneşti". Ea este depersonalizată şi platonic abordată. Televiziunile, media cu cel mai mare impact public, preferă talk-showurile despre sărăcie. La acestea participă în genere domni bine îmbrăcaţi şi bine hrăniţi, cu funcţii publice înalte, vorbind în termeni relativ ezoterici, în statistici destrupate sau măcar pur şi simplu în principiu despre un personaj fantomă numit: „Sărăcia". Acest personaj pluteşte în aer ca o esenţă ce se află. Publicul nu are cum să fie empatic faţă de un asemenea discurs platonic. E greu să deplasezi operatori şi redactori câţiva kilometri mai încolo de postul de televiziune ca să o filmeze întrupată şi, de aceea, mai convingătoare. Voi da doar două exemple din experienţa mea imediată din luna martie 1999.

*a) Întâlnirea cu „sărăcia absolută"*

În 10 martie 1999 am mers la un fost IAS din comuna Greaca. Acolo exista o clădire cu etaj tip cămin de nefamilişti în care locuiau muncitori zilieri cu familiile lor (cam 50 de persoane de etnie rromă). În fiecare cameră locuiau trei-patru familii cu copii între 0 şi 11 ani. Nici un copil nu mergea la şcoală sau la grădiniţă. Clădirea nu avea instalaţii sanitare. Păduchii circulau peste tot: pe oameni, haine, pe paturile suprapuse. Locuitorii acelei clădiri ne priveau, pe mine şi pe medicul cu care eram, cu distanţă, sfială, teamă şi reproş mut. Eram mai înalţi, bine îmbrăcaţi, bine hrăniţi, spălaţi, un fel de „celălalt" absolut, nişte „aliens" cărora ei nu le înţelegeau intenţiile, nici apariţia parașutată într-un mediu complet străin. Acei oameni, cetăţeni ai statului român (nu ştiu dacă măcar aveau acte de identitate) se văd

în genere doar între ei, mai văd o vie nesfârşită, aşezată într-un deşert izolat. Administraţia nu are producţia contractată. De contracte de muncă, nici vorbă. În locul asigurărilor sociale, locuitorii acelui ghetou primesc ţuică şi biscuiţi.

*b) Întâlnirea cu „sărăcia relativă"*

În 26 martie 1999 am fost în comuna Buftea. Acolo au fost închise trei industrii. Speranţa locuitorilor este să-şi vândă terenul agricol unor bucureşteni cu dare de mână şi apoi să se transforme în holoangări (lucrători necalificaţi la construcţii), bărbaţii şi femeile în „slugi de casă". Situaţia, economic vorbind, este protofeudală. Mai nimeni nu lucrează cu contract şi nici nu-şi pune o astfel de problemă. Ei trăiesc într-o stare precontractuală. Noii proprietari – neoboiernaşii locului – vor să plătească, dar nu cu contract, fiindcă aceasta înseamnă şi plata taxelor, inclusiv ale celor pentru protecţie socială. Evaziunea fiscală este generalizată tocmai prin lipsa contractelor de prestări servicii. „Salariaţii", mai degrabă simbriaşi la un „stăpân" cu dare de mână, nu vor nici ei contract, să nu plătească impozit pe venit. Tipul lor de discurs este cel al „slugii şmechere" faţă de boiernaşul care, la rândul lui, e suspectat că a făcut dubios avere. E de prisos să spun că nici una din părţi nu are nici un fel de garanţii, că e imposibil să ceri referinţe despre prestatorul de servicii altfel decât în sistemul de bârfă locală. Nici una dintre părţi nu poate să aibă încredere că cealaltă n-o va păcăli şi că va avea, în caz de triş, posibilitatea să acţioneze în judecată pe cea care i-a vătămat interesele. Adolescenţii satului joacă fotbal pe un maidan golaş de iarbă, dar asezonat cu deşeurile societăţii de consum: cutii de bere, butelci goale de Coca-Cola, ambalaje de snacks. Tinerii sunt slăbuţi, îmbrăcaţi în haine ponosite şi murdare, se tratează cu interjecţii, unele inspirate din limbajul argotic al filmelor de televiziune. Pe lângă ei trec băbuţe cu şorţuri rupte, cu poale atârnânde, cărând te miri ce: buşteni, măturoaie, cănuţe cu ulei de prin vecini, cărucioare cu bălegar.

Privesc harta care delimitează zonele după gradul de dezvoltare. Buftea nu intră în zona neagră, nici în cele gri de in-

tensități diferite, ci în zona albă, cu o rată a sărăciei sub 20%[28]. Zonele negre sunt cele care cuprind peste 40% săraci: Botoșani, Călărași, Giurgiu, Neamț, Vâlcea, Vaslui, Teleorman. În aceste zone oamenii nici măcar nu speră la soluția satelor din nordul Bucureștiului. Nu au ce vinde fiindcă nu există cumpărători, nici pentru pământ, nici pentru forța de muncă. Presupun că acolo, pe maidanele de joacă ale copiilor, nu prea sunt nici ambalaje ale societății de consum, fiindcă acea economie este ea însăși una de autoconsum, nu de piață. Prin urmare, banii trec pe acolo în cantități mici, prea mici pentru snackuri și Coca-Cola. Înțeleg, din aceeași sursă de documentare, că spre același stadiu se îndreaptă vertiginos și județele cuprinse în procesul masiv de dezindustrializare. Mai mult, că și în Capitală, vârful de lance al „expansiunii" de tranziție, orașul cu cele mai mari investiții, numărul săracilor s-a dublat în 1997 față de 1996.

Încerc să mă întorc la obiecția pe care o făceam practicii televiziunilor de a nu crea empatie față de manifestările concrete ale sărăciei. Argumentul acestei întoarceri este locul ocupat de televizor în familiile sărace. Aflăm din raportul PNUD că jumătate din românii săraci nu au frigider, 40% nu au aragaz, 70% nu au mașini de spălat. În paranteză fie spus, aceste nuuri reflectă în mod interesant dimensiunea de gen a sărăciei. În gospodăriile sărace, 70% dintre femei spală doar cu mâna, jumătate păstrează alimente doar făcând conserve, 40% gătesc la sobă cărând lemne și cărbuni, 87% scot praful și mizeria cu mătura. Femeile sunt candidatele predilecte la sărăcia absolută. Ele trebuie să se descurce activ cu mijloace paupere. Aflăm că lucrurile nu stau chiar atât de dramatic cu alte dotări care se referă la consumul familial nealimentar, nemenajer. 75% dintre săraci au televizoare. Într-un procent, e drept, mult mai mic, ei au și autoturisme, magnetofoane, casetofoane, videocasetofoane. Dar să ne luăm după consumul mare, care este, negreșit, cel de imagine TV. Televiziunea intră în casă la cel puțin 85% dintre familii. Ce află preponderent oamenii care au televizor despre ei înșiși? Ce mesaj domină adresarea directă? Orele de emisie sunt dominate de filme (bune și ele pentru funcția cathar-

tic-evazionistă), de ştiri, cu ochii pe politicieni, mari mişcări sociale cu mase de anonimi, conflicte externe, de talk-showuri fără imagini întrupate ale fenomenelor în discuţie.

Televiziunea a devenit o zeitate atotputernică, un Olimp spre care se îndreaptă, de jos în sus, ochii muritorilor de rând. Oamenii găsesc viaţa lor cotidiană prea mundană şi prea neinteresantă faţă de „Legendele Olimpului". În Olimp, zeiţele au aspiratoare de ultimul tip, gătesc la maşini cu program, rufele se spală în timp ce zeiţele sunt plecate la cosmetică, frigiderele sunt un corn al abundenţei de unde ţâşnesc mâncăruri gata preparate sau semipreparate, cu vaste inscripţii despre calorii. În Olimp nu se ridică nori de praf până în tavan, nimeni nu se îneacă în fumul de la sobă, copiii nu sunt spălaţi în albie, tocana de cartofi este un fel de mâncare necunoscut, nici o casă nu ia foc de la o lampă de petrol, dinţii sunt spălaţi după fiecare masă cu Colgate dual fluoruri, nu sunt mâncaţi de carii şi de lipsă de calciu.

> „Sărăcia, exclude şi marginalizează oamenii. Analfabetismul, malnutriţia, o sănătate precară conduc la indiferenţă faţă de societate şi politică. Sărăcia reprezintă o ameninţare directă la adresa democraţiei. Sărăcia este solul ideal pentru apariţia şi dezvoltarea tuturor extremismelor. O societate săracă este o societate în disoluţie unde recursul la violenţă înlocuieşte, din păcate, dialogul"[29].

Micul grup de rromi, pomeniţi înainte, este un grup exclus. Membrii lui trăiesc pur şi simplu în afara societăţii, nici măcar nu află despre ea. Fac parte dintre cele 15% familii care nu „văd" societatea nici la televizor, iar la ziare nu au acces din cauza analfabetismului. Ei nu pot genera extremisme fiindcă reacţiile lor, chiar şi cele violente, sunt doar în interiorul „lumii" pe care o ştiu. Mai marele grup din Buftea nu este exclus, dar de bună seamă este marginal. Lipsa conştiinţei de contribuabil îl face incapabil de alte cerinţe decât cele legate de banii imediaţi, obţinuţi pe cale necontractuală. Mulţi din membri săi trăiesc încă din ajutoare de şomaj care se vor stinge în curând. Când această sursă va dispărea, oamenii vor afla că nimeni nu varsă pentru ei 7% din venituri pentru asigurări medi-

cale şi că, în consecinţă, vor bate degeaba la porţile spitalelor, altele decât cele pentru săracii fără venituri. Copiii lor vor mai merge la şcoli, dar numai până la un nivel elementar. Aceste condiţii le asigură un viitor fără şanse de schimbare de status faţă de părinţii lor. Statul „laissez-faire"-ist va deveni „paznic de noapte" al celor care plătesc taxe, eventual proporţional cu banii pe care îi dau aceştia. Nimeni nu va îndrăzni să le retragă dreptul la vot excluşilor şi marginalilor, dar aceasta nu va conta decât în demonstraţia că toţi exercităm drepturi egale, de regulă o dată la patru ani, o zi, două sau chiar mai multe, dacă sunt alegeri locale şi generale, dacă sunt mai multe tururi de scrutin. „Extremismul" nu trebuie să fie în mod necesar opţiunea săracilor. El poate să fie chiar opţiunea celor cu dare de mână care, în anumite condiţii, temându-se de anomie, nu de revoltă organizată, de tâlhării mai degrabă decât de mişcări protestatare, vor dori un stat ceva mai puternic, eventual mai poliţienesc, care să le apere „dreptul sacru la proprietate" şi libertatea de mişcare. Dacă e posibil, „plătitorii de taxe" („cetăţenii onorabili"), vor vrea mai mult: să nu fie deranjaţi estetic şi olfactiv de existenţa „cetăţenilor paria", cei ce nu-şi permit să-şi educe copiii, să-i hrănească bine şi chiar să se prezinte decent şi curat pe străzile pe care circulă cei „onorabili", la spitalele şi şcolile pe care le frecventează ei. „Mezalianţa" între Zepter şi tuci, mirosul de gaz de lampă şi cel de Fidji, caiet maculator şi Internet, nu sunt de bun gust, produc ostilitate şi jenă, înstrăinează, izolează, creează lumi paralele care, chiar dacă se întâlnesc, pot să ajungă să nu mai **trebuie** să se întâlnească.

Nu cred că sărăcia în sine generează pericolele de care vorbesc raportorii PNUD, ci mai degrabă faptul că ea se aşează anomic, fără lege, fără norme, fără contract, adică fără speranţa ca celor săraci să li se respecte drepturile derivate din demnitatea de contribuabili. Ce pot să ceară ei dacă lucrează „la negru" altceva decât banii promişi, cash, bani fără viitor, bani de consum imediat? Nici o parte a acestei sume nu merge spre investiţia în sănătatea, educaţia şi protecţia lor socială. De-abia când aceste servicii se vor descentraliza major, oamenii vor afla că nu pot să primească un lucru pentru care nu au plătit. Că au fost

păcăliţi şi s-au păcălit folosind strategia evaziunii fiscale. Şi că din această păcăleală nu câştigă pe termen lung decât cei pentru care lucrează.

Ambele grupuri de care am vorbit se compun din oameni care obţin venituri fie muncind fără contract şi fără asigurări sociale, fie vânzând ceea ce mai au încă. O problemă şi mai dramatică decât a lor este cea a şomerilor fără ajutor de şomaj, a celor pe care nimeni nu îi mai asistă. Un impuls ultraliberal ne-ar face să spunem: sunt adulţi fără handicap, nu au decât să-şi poarte singuri de grijă. Societatea oferă protecţie celor vulnerabili prin vârstă şi incapacitate. Ultima parte a enunţului nostru este o ficţiune convenabilă. În lipsa părinţilor cu venituri, un copil are 65.000 de lei pe lună. Cu aceşti bani poate să beneficieze timp de 30 de zile de un kilogram de carne sau de 6 litri de lapte, de 2 cărţi sau de o gheată, aşteptând ca luna următoare să-şi cumpere şi perechea ei. Bătrânii, dacă sunt pensionari şi nu sunt ajutaţi de copiii mai cu dare de mână, după ce îşi plătesc întreţinerea, lumina, telefonul şi taxele de TV (obiectul fetiş la care oamenii renunţă cel mai greu), pot eventual să-şi cumpere zilnic o pâine, o dată pe săptămână lapte şi la câteva luni o haină de la magazinele de mâna a doua (dacă trăiesc în oraş şi nu practică strict peticitul celor vechi). Când se îmbolnăvesc, renunţă la întreţinere şi telefon, eventual, cei mai „întreprinzători" cerşesc discret în cartiere în care nu-i văd vecinii. Cei cu handicap sunt mai „norocoşi". Ei au un venit apropiat de al pensionarilor şi sunt mai protejaţi prin politicile guvernamentale, organisme internaţionale şi ONG-uri, iar protecţia lor este coerentă cu ceea ce se înţelege în România prin aceasta: perfuzii financiare pentru ca aceste categorii vulnerabile să nu moară de foame. Inserţia socială a persoanelor cu handicap este aproape nulă. O societate în care multe drumuri publice sunt hârtoape (inclusiv în Capitală), nu construieşte nici pasarele în pantă ca să permită circulaţia, de exemplu, a celor în cărucioare cu rotile.

Să observăm că problema celor „natural neasistaţi" – adulţii fără handicap – este socotită una crucială. „Reforma" aşa cum s-a practicat până acum, a însemnat în cea mai mare măsură

lichidarea întreprinderilor unei industrii hiperconsumatoare, care nu mai are piață de desfacere. Această industrie ia bani de la bugetul public în loc să-l infuzeze financiar. Închizându-se, scade povara pe buget, ne privează de iluzia muncii dacă ea este contraproductivă (respectiv, dacă nu se vinde la un preț care îi depășește costurile). Dar ne privează și de iluzia că ocupă forța de muncă. La ora actuală șomerii cronici sunt categoria cea mai vulnerabilă a populației. Vulnerabilitatea ei vine din acest caracter cronic, malign, al șomajului. Atunci când folosim metafore de tipul „terapiei de șoc" suntem optimiști. Sperăm că boala socială este tratabilă, că la capătul tratamentului pacientul intră în convalescență și apoi își reia viața activă. O viață pe care o considerăm cu sens, atât pentru persoane, cât și pentru societate. Cu alte cuvinte, că un om își pierde un loc de muncă fals (cel în care, practic, nu are comenzi, în care mai mult stă la serviciu sau produce marfă proastă, nevandabilă).

După ce trece prin „deșertul șomajului" în care a căutat activ o altă profesie, eventual s-a recalificat, acea persoană bate la porțile agențiilor de plasare sau dă un concurs pentru un alt loc de muncă. Între timp nu a disperat prea mult, nu s-a apucat prea tare de băutură, nu a comis acte antisociale, nu și-a bătut partenerul de viață și copiii. Occidental vorbind, a avut răgaz să cunoască mai bine viața domestică, a stat mai mult cu familia, a făcut lecturile pentru care nu avea timp, iar când anxietatea îi creștea, mai vizita și câte un cabinet de consiliere psihologică, să nu eșueze în depresii majore. Ei bine, după cum stau lucrurile la noi, așa ceva e doar o ficțiune. „Deșertul șomajului", pentru cei mai mulți oameni, nu duce nicăieri. Practic, el nu e traversat, ci doar îndurat.

De șomeri le pasă cel mai mult social-democraților și socialiștilor. Discursurile publice românești au ajuns destul de schismatice: cele care trec drept liberale flutură conceptul de reformă ca pe un stindard, eventual scop în sine: tot ce nu e rentabil trebuie închis. Este un discurs prin excelență negativ: statul nu mai trebuie să se amestece altfel decât minimal în economie. Trebuie să lase din brațe „copiii gonflați" ai industriei socialiste (întreprinderile nerentabile). Investitorii trebuie

să aibă facilităţi fiscale pentru ca să poată reinvesti profitul. Protecţia socială nu e o idee şi nici o practică liberală, iar politic şi economic, accentul pus pe ea este păgubos fiindcă împovărează exact pe cei care produc[30]. Nu se poate face o politică social-democrată înaintea capitalismului liberal fiindcă se redistribuie o sărăcie în creştere. Este o abordare logică şi de bun simţ.

Social-democraţii sunt mai puţin deontologişti şi, în cazul nostru, mai realişti şi, de aceea, mai conservatori. Din punctul lor de vedere, centrul de greutate în combaterea sărăciei îl reprezintă crearea locurilor de muncă (interesant este că ei nu formulează soluţii consistente despre modul de creare al acestora, aşteptând probabil soluţii de la liberali). Dar, pentru social-democraţi, problema excluderii sociale a celor care nu sunt antrenaţi într-o muncă este socotită o problemă centrală:

> „Pierderea unui loc de muncă reprezintă, pe lângă un venit pierdut, şi excluderea socială... Omul începe să fie exclus din toate comunităţile: o dată din comunitatea muncii, pentru că devine şomer, o dată din comunitatea socială, pentru că există, chiar dacă nu explicit, un anumit dispreţ pentru şomer, şi după aceea, din comunitatea şi mai mică - familia" (Al. Athanasiu[31]).

Ostilitatea săracilor aruncaţi pe margine, de unde privesc „marşul" minorităţii învingătoare, poate fi capitalizată de către politicienii din opoziţie ca revoltă. Această ostilitate este o combinaţie între suferinţă şi invidie. Invidia naşte resentiment. Conservatorii de dreapta o socotesc bază a politicilor de stânga. De pe partea cealaltă, atitudinea lor are o altă interpretare: accentul pe răul produs de stânga „invidioasă" nu e altceva decât o ideologie derivată din egoismul celor care au: status, avere, putere şi care vor să şi le apere de cei ce eşuează, de „looseri".

## 6. Reflecţii asupra *Strategiei Naţionale de Prevenire şi Combatere a Sărăciei*

Titlul acestui paragraf poate să înşele. Nu mă voi referi la o Strategie adoptată de Parlament şi de Guvern, ci la un volum

editat sub egida Programului Naţiunilor Unite pentru Dezvoltare. Singura „urmă" a implicării guvernanţilor şi politicienilor este „Cuvântul introductiv" care aparţine Preşedintelui Emil Constantinescu. Drumul către adoptarea unei astfel de strategii este mai lung, iar lumea politică românească nu pare să-l pună pe lista de priorităţi, deşi

> „...sărăcia produce deteriorarea unor capacităţi umane preţioase pentru dezvoltarea social-economică, diminuează coeziunea şi solidaritatea socială, adânceşte polarizarea social-economică, creşte gradul de conflictualitate socială, demoralizează şi alienează, deteriorează starea de sănătate a colectivităţii. Sărăcirea, polarizarea accentuată, demoralizarea şi alienarea sunt factori care viciază structural funcţionarea mecanismelor democratice". (*Strategia naţională de prevenire şi combatere a sărăciei*, PNUD, 1998, p. 3)

Volumul editat de PNUD este un document foarte important. Tăcerea nepermisă în jurul lui are, cred, numeroase explicaţii, între care laşitatea nu e un motiv de aruncat. Lumea intelectuală fuge de un subiect dureros care nu are nimic ezoteric în el şi nici nu e tratat în bibliografia pe care o frecventează. Lumea politică fuge şi mai serios de acest subiect la care trebuie să răspundă prin politici, norme şi instituţii. Aceasta din urmă o să se prevaleze de rezultatele cercetărilor asupra sărăciei în campania electorală. O parte îşi va justifica ineficienţa guvernării prin adâncimea sărăciei, o parte va acuza adâncirea sărăciei prin ineficienţa guvernanţilor.[32]

Elaborarea *Strategiei Naţionale de prevenire şi combatere a Sărăciei*[33], precum şi a studiilor preliminare de diagnosticare acesteia[34] poate reprezenta, pentru lumea politică, profesională şi asociativă, un moment major. Dar numai dacă această strategie este supusă analizei celor mai sus pomeniţi, dacă este urmată de politici publice, dacă este încorporată în programe politice şi de guvernare, dacă, efectiv, lumea noastră se va trezi din strategia „reîmpărţelii" şi a vendetelor locale în favoarea unei politici pragmatice, adresate prezentului şi viitorului. Pe acestea din urmă (prezentul şi viitorul), nu face altceva decât să le consume.

Presupun că forma necesară de emancipare imediată este cea faţă de strategia primului deceniu de tranziţie: conservatorismul de stânga: creşterea „organică a capitalismului din comunism" şi politica lichidărilor fără investiţii pentru dezvoltare practicată în ultimilor doi ani.

Sărăcia a căpătat o amploare care depăşeşte grupurile sărace, ea afectându-ne pe toţi. Factorii care o generează sunt noi şi neobişnuiţi la scara istoriei, fiindcă ea vine după o jumătate de veac de „extremă stângă" şi după un deceniu de tranziţie economic sterilă prin inerţia economică, dată de politici conservatoare (autorii nu le numesc explicit astfel). Ce urmăreşte strategia pe care o sugerează autorii: urgenţa imediată este eliminarea sărăciei extreme, urgenţa medie este blocarea proceselor care generează sărăcie şi, pe termen lung, „reducerea sărăciei la un nivel economico-social şi politic acceptabil"[35].

Temerile autorilor că ceea ce sugerează ar putea să rămână literă moartă vine, după cum ei înşişi scriu explicit, din modificările mediului economico-social mondial, din dubiile asupra faptului dacă suntem în stare sau nu să avem o strategie naţională coerentă de dezvoltare, din incapacitatea, demonstrată deja, a lumii politice româneşti să fie consensuală în probleme cruciale, din „sărăcia" resurselor de contracarare a sărăciei. Mai simplu şi mai direct spus, nu ştim deloc cum stăm de pe o zi pe alta, nici pe plan mondial, odată cu procesele de globalizare care până acum ne cam ţin pe variantă pozitivă *ante portas*, pe plan intern ne pierdem în politici impresionist-sterile şi în gâlcevi păguboase, legile pe care le dăm se contrazic între ele şi nu sunt susţinute de instituţii şi, cu cât sărăcim mai rău, cu atât nu avem cu ce să mai combatem sărăcia.

Mă voi concentra prioritar pe felul în care autorii văd implicarea politicului în acest demers. Lumea politică românească a operat cu o lozincă-obiectiv: integrarea euro-atlantică, dar nu i-a asociat consistent o formulă de tipul: „ceea ce ne propunem este ca oamenii să trăiască mulţumitor" şi nici nu a luat în serios faptul că, dacă prin miracol ne-ar integra forţat mâine cineva în „clubul select", am avea poziţia marginalilor subdezvoltaţi care trezesc cel mult compasiune, dacă nu dispreţ. Mai rău e că

nu vrem să cunoaştem cât de săraci suntem, cum de suntem săraci, cine sunt săracii, altfel decât în principiu. Refuzăm, cu alte cuvinte expertiza: guvernanţii (fiindcă asta înseamnă să nu mai fie doar punctual reactivi), opoziţia populistă (fiindcă aceasta înseamnă să renunţe la discursurile inflamante în favoarea programelor alternative). Ni se sugerează un consens minimal pentru clasa politică: oricine vine la putere, indiferent de orientarea doctrinară, trebuie să ştie competent pe ce lume trăieşte şi ce fel de probleme are de gestionat şi care sunt interesele acestor grupuri, să facă politici, instituţii şi instrumente de monitorizare pentru reducerea sărăciei; orice grupare aflată la putere nu face acest lucru trebuie respinsă ca indezirabilă politic. Aceste politici nu trebuie să fie „prişniţe" şi pomeni, ci politici care să acţioneze asupra cauzelor prin care sărăcim; dacă o politică nu schimbă în bine viaţa grupurilor celor mai dezavantajate şi capacitatea lor de autodezvoltare, este neviabilă şi trebuie respinsă ca ficţiune convenabilă doar pentru o strategie de tipul „puterea de dragul puterii"[36].

Există numeroase trimiteri care fac explicită simpatia de stânga a autorilor „Strategiei". De altfel ar fi fost greu să abordeze un fenomen care cuprinde 70% din populaţie (tendinţa dramatică de declin a veniturilor) prin intermediul unei opţiuni mai degrabă liberale. Sărăcia este sistematic prezentată ca fenomen de macro sau micro-grup, iar soluţia de ieşire este formulată tot în strânsă legătură cu o valoare a stângii (cu nuanţă de etică protestantă):

> Strategia de prevenire şi combatere a sărăciei propusă promovează **o societate activă, bazată pe valorile muncii, înalt stimulativă pentru performanţă, care îşi asumă riscurile, dar totodată promovează coeziunea socială, solidaritatea şi responsabilitatea, o societate care face din investiţia în capitalul uman axul politicii sale, dar asigură şi recompense adecvate pentru contribuţia fiecăruia.** (*Strategia,* p. 5)

Mai întâi e greu de înţeles ce înseamnă o societate activă. La fel de îndoielnic este să răspundem la întrebarea ce înseamnă

„valorile muncii" şi de ce munca trebuie să fie o valoare, eventual un scop în sine. Nu ştim pe ce cale această societate e capabilă să fie stimulativă pentru performanţă (prin concurenţă? prin întrecere socialistă?). Nu ştim nici cum e cu putinţă ca societatea menită să combată sărăcia să recompenseze adecvat contribuţia fiecăruia. Aplicând principiul socialist: „de la fiecare după capacităţi fiecăruia după muncă"? Sau principiul capitalist al salarizării proporţionale cu venitul adus firmei? Nu ştim, de pildă, dacă autorii ar socoti moral ca unii oameni să trăiască din rentă, din moştenire, din profit, din loterie. Ştim însă clar că ei socotesc munca, solidaritatea şi responsabilitatea drept soluţii cheie prin care poate să fie combătută şi prevenită sărăcia.

La fel de criptice sunt raţiunile care stau la baza „principiilor politice de prevenire şi combatere a sărăciei". Nu ştim unde sunt ele consacrate, în ce documente normative, care este baza unor categorii de drepturi luate în considerare de autori, dacă ele sunt drepturi politice sau morale, de exemplu: „principiul dreptului universal la suport în caz de dificultate"[37]. Întreaga desfăşurare a discursului despre principii trimite mai degrabă la o teorie generală de combatere a sărăciei decât la o strategie naţională. Dar imaginea este cea a unor oameni puşi în mişcare de mecanisme şi structuri activante sau blocante, mai degrabă decât de interese. Limbajul intereselor, ca şi cel individualist, lipsesc. Axele conceptuale sunt nevoile şi colectivitatea. De aceea demersul nu mi se pare atrăgător, de exemplu, pentru o politică liberală. Nu există o argumentare convingătoare în ce constă interesul celor bogaţi în combaterea sărăciei, nici ce strategii de rezistenţă la politici sociale anti-sărăcie există, ce fel de grupuri sunt interesate în menţinerea actuală a sărăciei, a pieţei negre, evaziunii fiscale. Putem crede că trăim într-o lume în care ne lipseşte doar know-how-ul ca diagnoză şi principii. De aceea am rezervele mele în privinţa relevanţei unei analize monodisciplinare, venită doar din zona sociologiei.

Principalele reţineri în privinţa fezabilităţii proiectului vin din caracterul incert al mediului mondial şi resursele interne precare. Aceasta din urmă nu sunt doar precare, dar mai sunt şi neeexploatate în scopul în discuţie. Combaterea sărăciei nu este

pe agenda națională ca politică strategică. Acolo, pe acea agendă, se află consensual doar integrarea euro-atlantică. Aceasta din urmă nu va avea loc niciodată, altfel decât în închipuirea politicienilor utopici, dacă rămânem o țară de săraci.

Cred că, spre deosebire de sindromul „prințul Budha", împărtășit mai ales de sociologi și de alți analiști ai fenomenelor sociale, politicienii, când dau cu ochii de analizele sărăciei sau de chipurile ei întrupate, procedează prin fuga spre Olimp (structurile euro-atlantice) sau prin discursuri demagogic-populiste, plângăcioase sau haiducești, urmate de promisiuni de răzbunare și pomeni propagandistice.

Întorcându-mă la *Strategia* elaborată sub patronajul PNUD, efectivitatea ei este condiționată, în viziunea autorilor, de: 1) caracterul național al strategiei, 2) diagnoze și politici locale; 3) politici centrale coerent coordonate; 4) acțiunea asupra cauzelor, nu a efectelor[38]. Asupra acestui din urmă punct am câteva obiecții. Eu cred că orice strategie de combatere a sărăciei se adresează și efectelor. Acestea din urmă sunt contracarate prin politici ale caritații și protecției sociale, ambele valabile pentru grupuri aflate în imposibilitate de dezvoltare din cauza vârstei sau stării de sănătate. Sub acest aspect, mi se pare semnificativ un fenomen. Biserica apare în toate sondajele ca instituția care cumulează cea mai mare încredere a populației. Prin urmare, am putea să presupunem că cele mai puternice comunități sunt cele de enoriași. Practica infirmă această presupunere. Tocmai comunitățile de enoriași, cele care ar putea prelua o parte consistentă din actele de caritate și de sprijin în caz de dificultate, nu sunt decât rar „comunități." Ele nu par actual să poată prelua de la stat o parte a poverii caritații, lăsându-i acestuia mai degrabă povara asistenței pentru dezvoltare. Această discrepanță între prestigiul bisericii și ineficiența comunităților de enoriași are, cred, o importantă legătură cu axarea prea multor ONG-uri pe acte de caritate în locul strategiilor de emancipare a grupurilor țintă.

Problema cauzelor sărăciei este tratată prin politici ale asistenței pentru dezvoltare și prin politici de egalizare a șanselor și vizează grupuri vulnerabile, defavorizate, dar potențial recuperabile pentru o viață activă și productivă.

La nivel naţional, sărăcia trebuie abordată prin politici guvernamentale, la nivel comunitar. Ea suscită politici regionale şi locale, iar la nivel individual sărăcia cere asistenţă socială. Pentru acest din urmă caz autorii uită să precizeze dacă în toate cazurile individuale e necesară o astfel de asistenţă. Ei înşişi – încercând să răspundă la întrebarea: de ce suntem săraci? – găsesc nenumărate cauze care ţin şi de indivizi, nu doar de zdruncinările de tranziţie ale mediului social. La nivelul mediului social, sărăcia este intens „sprijinită" de: slăbiciunile şi dezechilibrele economiei, lipsa ofertei de locuri de muncă, distribuirea şi redistribuirea proastă a veniturilor, dominanţa autoconsumului care subminează producţia pentru schimb ş.a. Între altele, există o preferinţă particulară pentru un exces de determinism economic în explicarea sărăciei. Cel puţin sărăcia colectivă este privită ca având cauze economice şi atât[39], ca şi când economia a decis menţinerea proprietăţii rurale mici care generează o formă de „economie naturală închisă" şi că tot ea a decis să nu existe o politică naţională de priorităţi în investiţii, ci mai degrabă una de perfuzare a veniturilor în declin ale marilor întreprinderi ale industriei socialiste. Nu economia a decis, de exemplu, un laissez-fairism al prăbuşirii industriale generalizate, nici deprofesionalizarea activităţilor comerciale. De aceea, un astfel de studiu, vrând să sugereze o strategie care transcende mediul politic actual, nu face altceva decât să sprijine involuntar clasa politică în mersul ei triumfal către separarea de problemele grave ale celor pe care îi reprezintă.

Sărăcia individuală face şi ea, la nivel de cauze, obiectul acestui studiu. Cu alte cuvinte, autorii încearcă să răspundă şi la problema de ce sunt oamenii săraci, dincolo de cauzele generale ale sărăciei şi dincolo de alegerile lor individuale: handicap, boală, incapacitate cronică de muncă; ba mai mult, dincolo de un fenomen pe care autorii nu-l analizează: nenorocul (de a te fi născut într-o familie săracă, într-o zonă în declin, într-un mediu cu şanse reduse, de a nu primi nici o moştenire, nici măcar o educaţie în familie).

Trecând dincolo de aceste „determinisme" mai tari, există cauze individuale care nu pot să fie aruncate în responsabilitatea

altora, decât atunci când acei alţii le încurajează prin pasivitate şi toleranţă excesive. Deşi voi pleca de la exemplele date în studiul de care mă ocup, voi încerca o clasificare uşor diferită şi ceva mai persuasivă:

a) *Perversiunea sărăciei*:

Comunismul a debutat cu presiunea spre modestie afişată (bască, fulgarin, salopetă) şi a sfârşit-o cu omogenizarea consumului pauper. Tranziţia a debutat cu o văicăreală generală, întreţinută de media. Mesajul ei tacit a fost: să vină cineva să ne scoată din mizerie. Unii oameni au aflat repede că aşteptarea este zadarnică şi au încercat să se descurce. Alţii au rămas prizonieri în plăcerea perversă a aşteptării resemnate a unui providenţialism social sau uneori divin, inclusiv internalizarea greşită a soluţiei bunăstării în viaţa de apoi (din sondajele din mai 1999 reiese că 87% din populaţie cred în puterea rugăciunii şi 65% în rai)[40]. La această stare cred că a contribuit şi psihologia premierii suferinţei (de exemplu, prin ajutoare externe de tip caritate internaţională). Perversiunea sărăciei a perpetuat pasivitatea, lenea şi fatalismul.

În societăţile cu o bine exersată etică a muncii şi a relaţiei acesteia cu prosperitatea personală sărăcia este tratată cu jenă, ca un viciu. La noi oamenii nu se sfiesc să se autoeticheteze drept săraci[41], nici în sondaje, nici în discuţii particulare. Faptul de a fi sărac la noi este tratat ca un simplu nume oarecare, fără conotaţii morale speciale şi este destul de slab legat de ideea eşecului şi responsabilităţii individuale.

b) *Hedonismul vulgar şi consumul apocaliptic*

Comunismul a descurajat hedonismul ca imoral faţă de proiectul utopic al paradisului terestru. Plăcerea a fost delegitimată ca neconformă cu Codul Eticii şi Echităţii Socialiste. Efortul şi frustraţia au fost ridicate la rangul de scopuri în sine. Acea viaţă era controlată la nivel de consum (inclusiv de informaţie), la nivel sexual (prin politică pronatalistă), la nivel de euforizante (prin Decretul 400, restrângerea programului de cârciumă,

oprirea curentului electric şi culcarea forţată a populaţiei la 10 seara). Interdicţiile au fost abolite. Consumul de alimente, de băuturi şi de sex nu mai sunt controlate. Desigur, nici cel de informaţie. Hiperfrustraţiei totalitare i-a luat locul lăcomia unui consum bazat pe un „carpe diem" vulgar, fără atenţie la consecinţe şi fără amânări în virtutea unui proiect de viaţă. Ba mai mult, comercializarea alimentelor şi băuturilor scapă de sub control sub aspectul nocivităţii. S-au diversificat euforizantele spre droguri clasice şi neaoşe (aurolac). Acest tip de hedonism are aspecte apocaliptice tocmai fiindcă duce la degradare psiho-fizică şi la creşterea criminalităţii. Într-o societate civilizată este de neconceput, de exemplu, ca un copil să fie servit în localuri publice cu orice fel de alcool, să fie tratat ca un consumator standard (probabil că aplicăm un principiu iresponsabil al nediscriminării de vârstă). Parentalitatea iresponsabilă (naşterea copiilor în lipsa condiţiilor de creştere şi educare, lipsa de supraveghere, exploatarea copiilor, chiar traficarea lor şi pruncuciderea) este dublată de nepăsarea instituţiilor publice şi de o proastă înţelegere asupra libertăţilor individuale.

c) *Aspiraţiile scăzute*

Nevoia de autoafirmare, ca şi cea de prestigiu, au fost foarte slab educate şi adesea needucate în comunism. Politicile obsedate de egalitarismul consumului bazal şi de siguranţă au produs lezări ale dezvoltării umane şi aspiraţiei către ceea ce eticienii virtuţilor numesc împlinire omenească. Colectivismul având primat total faţă de individualism, a făcut anonime şi nesemnificative realizările de tip individual. În schimb, performanţele scăzute sau mediocre nu au apărut ca un „păcat capital" al „omului muncii". Dimpotrivă, ele treceau mai degrabă drept manifestări normale ale omului nou şi erau „protejate" de sancţiune, şomaj, marginalizare. Societatea îşi proteja indivizii după considerente sociale: familii mari, probleme personale. Acorda facilităţi în ordinea inversă a pregătirii şi performanţelor profesionale. Cea care i-a urmat este o combinaţie între „competiţia de junglă" (aşa cum o numesc şi autorii „Strategiei") şi neîncredere în relaţia între performanţă şi câştig. Statul, păstrân-

du-şi încă prerogative extinse în stabilirea veniturilor unor categorii largi, are o politică de privilegieri arbitrare. E mai bine să fii salariat într-un monopol al energiei sau telecomunicaţiilor, într-o bancă, într-o uzină „aleasă" pe criterii politice. E mai rău (ca de obicei) să lucrezi în sănătate, cultură, educaţie. După cum vom vedea mai jos, pare chiar mai bine să fii şomer decât salariat. Indiferent cât de performant eşti în interiorul unei zone neprivilegiate politic, poţi cel mult să ajungi spre vârful categoriei de săraci relativi[42].

> **După mai bine de nouă ani de „creştere organică a capitalismului din socialism", oamenii continuă să manifeste pregnant o înclinaţie spre conservatorismul de stânga. Ei preferă un serviciu sigur, dar prost plătit, unuia mai nesigur şi mai bine plătit. Valoarea siguranţei este mai importantă decât cele ale libertăţii şi autoafirmării[43].**

d) *Tratarea succesului ca dubios*

La întrebarea „cum se face avere?" cei mai mulţi oameni răspund: prin corupţie, evaziune fiscală, furt, privilegii anterioare şi reţele mafiote. Corupţia a ţinut capul de afiş în discursul politic şi mediatic al anilor '95-'97. Imaginii investitorului străin bogat onest, inteligent, bineintenţionat, un fel de „pionier civilizatoriu", aducător de capitalism prosper, i se opunea imaginea investitorului român: necinstit, dubios, securist, urmărind scopuri necurate şi, mai presus de toate, propria bogăţie ostentativă[44]. Succesele de poziţie socială sau profesională au fost trecute mai ales în contul politicilor clientelare, a faptului de a aparţine sau de a face servicii grupărilor politice aflate la putere. Cazurile de succes care nu au intrat în aceste patternuri sunt ca şi necunoscute marelui public. Morala este aceea că, dacă nu ai avut de unde să furi, nu eşti într-un nod de relaţii care să te propulseze într-o poziţie avantajoasă, eşti mai mult sau mai puţin condamnat să rămâi „sărac, anonim şi cinstit". Se creează astfel o reacţie defetistă care ţine majoritatea oamenilor prizonieră în fatalismul sărăciei.

## 7. Prizonieratul în „eterna tranziţie"

Chiar dacă nu fac o critică deschisă şi clar orientată spre partidele şi alianţele politice responsabile de această învârtire în gol – un gol care tinde spre hău – cel puţin doi dintre sociologii implicaţi în analiza „sărăcirii", Cătălin Zamfir şi Vladimir Pasti[45] jalonează câteva piste (a se citi puncte nevralgice) ale tuturor politicilor româneşti ale ceea cred că azi poate să fie numită perioada **eternei tranziţii.**

Voi selecta câteva dintre ideile lor, considerându-le importante politic, dacă nu chiar vitale pentru debutul unei strategii coerente de de-sărăcire.

> **Se creează astfel un cerc vicios.** O politică socială orientată masiv spre suport focalizat al celor în dificultate tinde să polarizeze colectivitatea: o majoritate care trăieşte sub stresul continuu al responsabilităţilor şi al efortului (recompensele vin mereu în funcţie de efort) şi o minoritate săracă susţinută necondiţionat, care este mai presus de responsabilitatea şi obligaţiile efortului pentru propria bunăstare, mai mult, orice încercare de presiune riscă să fie privită ca „blamare a victimei". Introducerea suportului social ca un drept social riscă să introducă un nou tip de discriminare – unele beneficii sunt obţinute prin efort, altele prin drept. Majoritatea populaţiei se bucură doar de datorii, minoritatea (doar - n.n. M.M.) de drepturi. (Cătălin Zamfir, *op. cit.*, p.13)

> Sistemul de suport pasiv creează o situaţie de tipul „totul sau nimic", rezultatul căruia fiind mai degrabă accentuarea polarizării, decât facilitatea recuperării şi a integrării în societatea activă. Cei aflaţi în dificultate nu se presupune a aduce vreo contribuţie. Singura lor iniţiativă posibilă este ieşirea din starea de dependenţă şi intrarea în sistemul normal de asigurare a propriei bunăstări. (C. Zamfir, *op.cit.*, p. 39)

Reţin de asemenea din sugestiile textului lui Zamfir accentul pus pe politicile dezvoltării şi ale suportului pentru autodezvoltare în locul celor ale supravieţuirii şi purei „milostenii" (expresia îmi aparţine), pe prevenirea sărăciei, pe parteneriat şi complementaritatea responsabilităţilor.

> Analiza sistemului politic actual evidențiază că nici una dintre grupările politice actuale nu este esențial interesată în problematica sărăciei și, pentru prezent cel puțin, singurul actor politic major care ar putea fi luat în considerare rămâne Președintele României" (V. Pasti, *op.cit.*, p. 79).

> Strategia protecției sociale nu a dus în final nicăieri. (p. 83)

> Sărăcia este mare în rândul persoanelor normale, integrate social și care respectă regulile jocului economic în societate ... cum 54% dintre șomeri trăiesc peste pragul de sărăcie, nu este de loc de mirare că nu doresc să devină salariați, sistemul putând foarte bine să transforme un șomer care nu este sărac, într-un salariat care este." (p 86).

Analiza lui Pasti pune în evidență faptul că sărăcia afectează cu prioritate populația integrată social și economic – salariații, țăranii și pensionarii, dar nu în aceeași proporție șomerii și alte categorii candidate „natural" la statutul de sărac.

O idee clară care se poate desprinde din această fugară incursiune în textele menționate cred că este aceea că **trăim într-un stat parental, antiliberal ca politică socială**. Acest stat infantilizează o parte dintre cetățeni care devin „răsfățații familiei colective nevoiașe". În aceeași familie, „copiii" care lucrează, ca și întreprinzătorii privați care nu practică evaziunea fiscală, trebuie să facă eforturi istovitoare ca să-i poată întreține pe cei pe care părintele stat îi protejează de efort, fiindcă se simte vinovat că nu le-a creat condiții de afirmare.

Copiii fostei mari familii socialiste nu pot să fie ușor dați jos din brațe, iar **statul capitalist nu există în condițiile „infantilizării în masă"**. Prin urmare, cu o astfel de strategie, România nu este și nici nu poate să fie stat capitalist. Dacă producția tinde să fie una orientată spre autoconsum, întreprinderile de mașini unelte se profilează pe mături, mincioage, service auto, iar agricultura este una tot mai manuală, atunci România nu mai este nici stat industrial. **Dacă cetățeanul fie nu plătește impozite, fie nu are controlul destinației lor, el nu e tocmai cetățean contribuabil, ci mai degrabă cetățean-alegător, adică semicetățean**, iar România nu este o țară chiar democratică.

Cel mai greu de suportat din punct de vedere moral este faptul că nu prea mai avem pe cine din afară să dăm vina (trecând peste ineficienţa demonstraţiilor noastre de fidelitate faţă de NATO şi de cumînţenie – adesea mimată – faţă de Banca Mondială, Fondul Monetar Internaţional, Uniunea Europeană).

Cine este responsabil de faptul că societatea este sărăcită, se decapitalizează, se dezindustrializează, îi scade dramatic bugetul public, dezvoltă doar strategii de supravieţuire, are semicetăţeni semicontribuabili? După cum sugeram în capitolul dedicat conservatorismului şi criptoconservatorismului, în societăţile care se doresc democratice responsabilitatea se împarte între cetăţeni şi guvernanţi, desigur în proporţii diferite, în funcţie de accesul la informaţie, decizie şi control. Conservatorismul românesc are puternice caracteristici de stânga (o stângă atipică) şi este adesea rezultatul neintenţionat al tendinţei spre autoconservare în condiţii de pauperitate. În acelaşi context mă refeream la strategiile contraproductive derivate din combinaţia între politicienii demagogi şi cinici, pe de o parte, şi tendinţele cinic-conservatoare ale cetăţenilor, pe de altă parte. **Cetăţenii par să ceară mereu ca statul să fie un părinte slab ca puniţie şi control, dar puternic asistenţial. Politicienii par să ceară cetăţenilor ca, indiferent de felul în care guvernează (mai ales prin strategii de redistribuire a sărăciei), să capete clemenţă în momentul alegerilor şi, chiar dacă nu mai au acces la executiv, să rămână cel puţin figuranţi în legislativ.** Sindicatele au şi ele aceleaşi tendinţe. Se prefac public că luptă cu guvernul, ba fiindcă reforma este prea şocantă, ba fiindcă ea nu este de loc. **În realitate, fiindcă sindicatele sunt aproape exclusiv ale salariaţilor sectorului public, ele luptă de fapt între ele pentru redistribuirea resurselor publice.** Câştigă cele care sunt aşezate mai strategic de partea partidelor aflate la putere. Resursele publice, la rândul lor, scad dramatic pe mai multe căi. Una este sigură – scutirea unor categorii întregi de la plata taxelor şi impozitelor pe venit ca rezultat al perpetuei oferte şi cereri populiste. Probabil că primul caz mediatizat în care cineva va cere să fie amendat pentru o greşeală sau să plătească un impozit de care este oficial scutit ar vârî lumea românească

într-o stare de perplexitate mult mai mare decât cel în care un contribuabil a murit la o coadă[46], încercând să-şi plătească impozitul legal.

Sociologii şi-au făcut partea lor de datorie. Ne-au pus în faţă o diagnoză a sărăciei şi explicaţii, mai ales economice şi sociale ale sărăcirii. Impactul demersului lor este condiţionat totuşi de un răspuns la întrebarea ce forţe politice sunt capabile să traducă într-un limbaj inteligibil acest demers ştiinţific, în ce măsură vor genera ideologii antisărăcie la care să adere mari grupuri interesate, în ce măsură aceste forţe vor sparge automistificarea în care trăim după principiul „să ne târâm înainte." Cu alte cuvinte, problema deschisă este aceea a asumării riscurilor ieşirii din conservatorismul confortabil psihologic şi politic al „eternei tranziţii", dar care transformă în iluzie până şi ideea de strategii ale dezvoltării.

---

Note

1. Rapoartele despre sărăcie despre care voi scrie mai jos preferă să utilizeze termenul de "ţară sărăcită" în locul celui de "ţară săracă". Eu adopt aici o perspectivă liberal-individualistă. Sărăcia comunitară nu este altceva, din perspectiva mea, decât agregarea sărăciei individuale. Dacă 70% dintre oameni sunt absolut săraci sau relativ săraci, consider că România este o ţară săracă.
2. Vezi sensul dat acestui concept şi în *Patru eseuri despre libertate,* Isaiah Berlin, Humanitas, Bucureşti, 1996.
3. Vezi de exemplu Nigel Dower, "World Poverty", în *A Companion to Ethics*, Ed. Peter Singer, Blackwell, Oxford, 1996; de acelaşi autor, *World Poverty Challenge and Response,* York, Ebor Press, 1983; Onora O'Neill, *Faces of Hunger*, London, Allen & Unwin, 1986 ş.a.
4. N. Dower, "World Poverty".
5. Dower, *op. cit.*, p 275.
6. Dower, *op. cit.*, 277.
7. Vezi Peter Singer, articolul "Famine, Affluence and Morality" în vol. *World Hunger and Moral Obligation,* Ed. William and La Follette, Prentice-Hall, N.J., 1977.
8. Prezentare succintă a argumentelor morale în combaterea sărăciei o fac Peter K. McInerney şi George W. Rainbolt în *Ethics*, Harper Perennial, N.Y., 1994.
9. În 1990, când ţările dezvoltate trimiteau camioane cu alimente şi îmbrăcăminte în România, mediatizarea acestui ajutor a fost foarte mare. Nu de acelaşi

tratament s-au bucurat: energia electrică furnizată gratuit de către Germania, investiţiile lui George Soros în educaţie, proiecte de politici publice şi cercetare, banii PHARE destinaţi organizaţiilor neguvernamentale. Asistenţa pentru dezvoltare nu este imediat palpabilă ca rezultat şi nici nu sensibilizează ca şi cea de tipul caritătii (milei).

10. Vezi McInerney şi Rainbolt, *Ethics*, pp. 164-165.
11. *Ethics*, pp. 165-167.
12. Cifrele sunt menţionate de către Cătălin Zamfir în volumul *Sărăcia în România*, PNUD, Bucureşti, 1999, p. 14.
13. Vezi Thomas Kleininger, "Despre sărăcie", *Revista 22*, nr.12, 1999.
14. Conform datelor din vol. *Coordonate ale sărăciei în România. Dimensiuni şi factori*, coord. V. Dinculescu, C. Chircă. Raport PNUD, Bucureşti, 1998, p. 17.
15. Vezi Dinculescu şi Chircă, p. 18.
16. *Ibid.*, p. 23.
17. *Ibid.*, p. 46.
18. *Ibid.*, p. 47.
19. *Ibid.*, p. 51.
20. Ibid. p. 78
21. *Ibid.*, pp. 78-79.
22. *Ibid.*, p. 91.
23. *Strategia Naţională de prevenire şi Combatere a Sărăciei. Recomandări şi soluţii alternative. România, 1999*, Programul Naţiunilor Unite pentru Dezvoltare, Bucureşti, 1998, p. 16.
24. *Ibid.*, pp 21-25.
25. Expresia este adesea folosită de către postul de televiziune Pro TV şi induce multor telespectatori ideea că privitul în sine este o activitate care merită răsplătită.
26. Am participat la un brainstorming organizat de PNUD pe această temă. Unul din participanţi a formulat atunci o idee năucitoare: dacă oamenii nu au conştiinţa stării de sărăcie, trebuie să-i lăsăm în pace, fiindcă dacă o vor avea, vor suferi şi mai mult. O participantă propunea drept soluţie învăţarea strategiilor de supravieţuire prin reciclarea deşeurilor şi transformarea hainelor vechi în haine noi.
27. Vezi sondajele realizate în 1998 de către Fundaţia pentru Dezvoltarea Societăţii Civile.
28. Conform Raportului PNUD, 1998, "Territorial Force Reserve".
29. Vezi Kleininger, articolul menţionat.
30. Aici etichetele politice au de-a face rar cu practica politică. În 1999, ministrul finanţelor este Decebal Traian Remeş, membru al Partidului Naţional Liberal. Politica fiscală pe care o promovează este cea mai împovărătoare din istoria tranziţiei româneşti.
31. Ideea este formulată de către Ministrul Muncii şi Protecţiei Sociale, Alex. Athanasiu, într-un interviu din revista *22*, nr.12, 1999.
32. Vezi lucrarea cu acelaşi titlu, apărută în 1998 în cadrul Programului Naţiunilor Unite pentru Dezvoltare.
33. *Sărăcia în România 1995-1998*, PNUD, Bucureşti, 1999.
34. Vezi (12), p. 4.

35. *Ibid.*, pp. 5-6, reinterpretate de mine într-o manieră mai directă de exprimare.
36. *Strategia*, pp 35-41.
37. *Strategia Națională de Prevenire și Combatere a Sărăciei. Recomandări și soluții alternative. România, 1998*, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, București, 1998, pp. 5-6.
38. *Strategia*, p 7.
39. *Strategia*, pp 8-9.
40. *Barometrul de opinie publică*, Metro Media Transilvania, mai, 1999, realizat la cererea Fundației pentru o Societate Deschisă.
41. *Strategia*, pp 13.
42. În multe discuții private, dar și în presă, salariul unei îngrijitoare de la RENEL a devenit un punct de comparație și de aspirație pentru salariații domeniilor bugetar periferice.
43. Această preferință este evidentă în sondajul realizat de către Metro Media Transilvania în primul semestru al anului 1999.
44. Până și președintele României, Emil Constantinescu, a formulat necesitatea unei "taxe pe bogăția afișată", urmând, sub acest aspect patternul predecesorului său, Ion Iliescu, cel ce se autocaracteriza drept "sărac și cinstit".
45. Este vorba despre studiile "Politici sociale de prevenire și reducere a sărăciei" (C. Zamfir) și "Tendințe, cauze și consecințe ale sărăciei în România"(Vladimir Pasti), ambele în volumul II editat de PNUD *Sărăcia în România 1995-1998. Politici de prevenire și reducere a sărăciei*, București, 1999.
46. Tragicul eveniment s-a petrecut în iunie 1999, la o circumscripție financiară din București.

# „*MISERA PLEBS*“[1]

## 1. Respectul egal pentru demnitatea persoanei

Modernitatea este construită ca un răspuns contrar celui medieval în problema individului. În plan politic, aceasta înseamnă o extindere a egalității între oameni de la sfera celei religioase (egalitatea în fața lui Dumnezeu) la sfera relației cu statul. Individul modernității se autodetermină, e legitim dotat cu interese, știe ce face, știe ce vrea. Este îndreptățit să-și aleagă și să-și schimbe conducătorii. Nu poate să ia pe nici unul dintre ei sau nici o categorie de oameni drept conducătoare înnăscută. Ca și modul de gândire medieval, cel modern este normativ. Așa cum nobilitatea de rang cerea ca persoana să aibă simțul onoarei, de exemplu, cetățenia modernă cere, la fel de normativ, ca oamenii să-și cunoască și exprime interesele, să aleagă rațional. În ambele cazuri avem de-a face cu opțiuni de tip normativ: cum trebuie să fie oamenii, ce model al umanului acceptăm. Nu operăm niciodată, în etică și politică, în afara unei concepții despre om. Această concepție nu descrie cum se comportă actual oamenii, ci cum ar trebui să o facă. În funcție de acest „trebuie“ se construiesc instituțiile sociale.

În viața cotidiană, fie ea publică, fie privată, facem permanent judecăți de valoare, mai ales judecăți morale despre persoane, practici și instituții. Considerăm că sunt drepte, rele, imparțiale, corecte, iar înșiruirea ar putea continua. Judecățile noastre sunt făcute în funcție de standardele morale ale comunității în care ne-am format sau la care am aderat. Normele însele sunt astfel alcătuite încât respectarea lor să fie accesibilă celor mai mulți oameni. Morala excepționalistă există pentru eroi și sfinți. Morala obișnuită este un standard la îndemână. Dar este un standard, cu alte cuvinte un model spre care trebuie să tindă comportamental membrii unei comunități. Ea încearcă să răspundă unor probleme de tipul: Care este cel mai potrivit mod de viață? Cum trebuie să trăiesc? Cum ar trebui să-i judec și tratez pe ceilalți? Ce fel de persoană ar trebui să

fiu? Utilitatea moralei este aceea de a ajuta oamenii şi instituţiile să decidă ce să facă, pe ce criterii să aleagă şi cum îşi motivează moral acţiunile.

În calitate de teorie asupra moralei, etica implică mai multă detaşare şi explorare a modurilor de viaţă alternative fiindcă este reflecţie asupra principiilor morale generale. Ea caută suportul raţional prin care putem alege o poziţie morală faţă de o alta, caută evidenţe mai neutre şi mai obiective legate de semnificaţia unei vieţi bune, implică o minte deschisă şi exploratorie. Într-un fel, diferenţa între morală şi etică seamănă cu cea între ideologie şi teorie politică. Primele, morala şi ideologia, au o componentă emoţională mai puternică. Indivizii care aderă la un cod moral sau la o ideologie sunt „ataşaţi" de acestea. Tind să vadă lumea prin credinţele pe care le împărtăşesc. Dacă ei înşişi sunt ataşaţi, fără să fie foarte dependenţi sau chiar fanatici, pot să-şi asume o anume morală sau ideologie ca perspective alese, dar nu ca unice moduri de viaţă. Aceasta face să putem distinge între ideologii democratice şi ideologii totalitare şi între morale tolerante şi morale intolerante (fundamentaliste).

Etica aplicată studiază probleme morale specifice, contexte specifice (vezi de exemplu eutanasia, avortul, prostituţia, pornografia, sărăcia, cenzura, sexismul, rasismul). Problemele care intră în sfera eticii politice sunt cele care ţin de definirea raţională a criteriilor de evaluare morală a instituţiilor, regulilor, legilor, alegerilor colective, comportamentului politicienilor şi guvernanţilor, de discursul public, de comportamentul cetăţenesc. Teoreticienii eticii politice încearcă să răspundă la întrebări de tipul următor: Cum şi pentru cine pot să fie drepte legile? Cum pot instituţiile să înlesnească împlinirea omenească?

Ispitele şi elaborările etice sunt vechi în tradiţia culturală europeană. Platon, Aristotel, stoicii (mai ales Cicero), Toma D'Aquino, teoreticienii legii naturale (H. Grotius, S. Pufendorf) sunt doar câteva exemple de „părinţi fondatori". Dar ofertele care alcătuiesc referinţele de bază pentru etica politică aflată în dezbaterea contemporană sunt cele care ţin mai ales de tradiţia secolelor XVII-XIX (kantiană, contractualistă, liberal-milliană).

Nu este de mirare că această tradiție, regăsită în abordările secolului XX și poate prin excelență în cea neocontractualistă (*via* Rawls), are un puternic impact în politica democrațiilor liberale. Construcția cetățeniei, a sferei publice, designul instituțiilor politice și chiar al doctrinelor politice care aparțin „ordinii liberale“ (vezi liberalismul, creștin-democrația, social-democrația, feminismul, poate în mai mică măsură ecologia) se leagă semnificativ de traseele deontologiste și consecințialiste ale eticii moderne. Nu am trecut conservatorismul în rândul doctrinelor de mai sus (deși cel democratic, inclusiv libertarianismul actual, sunt socotite de către mulți teoreticieni ca aparținând acestei categorii) din mai multe motive. Un prim motiv se leagă de varietatea foarte mare de conservatorisme și de faptul că, de exemplu, în spațiul românesc, în coctailul existent, întâlnim conservatorisme incompatibile cu valorile eticilor pomenite (cel de stânga) sau conservatorisme nedemocratice, greu și rar de regăsit în lumea ofertelor apusene. Este vorba despre cele ale dreptei elitiste, rasiste, etnocentrice, sexiste. În plus, în viața publică românească domină încă ideea că singura morală este cea religioasă și că politicienii ori sunt creștini ori sunt imorali. De aceea, lipsind prea adesea nuanțele, fie se accentuează asupra faptului că morala e monopolul unui partid care își asumă doctrinar creștinismul ca deontologie, fie nu este niciunde. În acest sens, există fie o ispită fundamentalistă (omul politic e moral dacă e religios), fie cinică de tip realpolitik: cele două domenii – morala și politica – trebuie ținute separate. Morala aparține sferei private. Sfera publică (mai ales componenta ei politică) este cea a calculului rece de interese.

Din toată această sumară trecere în revistă, mă voi opri pentru economia subiectului pe care îl tratez – „misera plebs“ – asupra câtorva din ideile cadru ale eticilor pomenite. Anume la acele idei prin care politica poate să fie infuzată cu valorile respectului pentru demnitatea egală a indivizilor (în care se regăsește cel al egalității politice: un om, un vot), pentru diferențele culturale în contextul unei politici a *recunoașterii*, ale nondiscriminării și egalității de șanse. Fiindcă democrația este un tip de regim politic imposibil în absența încrederii

publice, cetățenii fiind copărtași la responsabilitate, ea nu poate rezista decât prin intersecția sferei morale cu cea politică. Dar nu e vorba de extinderea generală a moralei private, ci de existența și funcționarea principiilor, valorilor și normelor tipice pentru instituții și relațiile publice, adică de relații care trebuie ghidate de valori de tipul imparțialității, dreptății, nediscriminării.

a) **Kantianismul** are drept normă cadru al acțiunilor imperativul practic: „Acționează astfel încât să tratezi umanitatea, atât în persoana ta, cât și a oricărei alteia, totdeauna și în același timp ca scop și niciodată numai ca mijloc"[2]. Acest imperativ al acțiunii are o relevanță fundamentală în etica politică, în universalizarea drepturilor umane, în principiul considerației egale pentru orice ființă umană în virtutea faptului că ea este scop în sine. Prin el se delegitimează propria subjugare și subjugarea voinței altuia. A te lăsa să fii folosit de alții și a te folosi de alții fără consimțământul lor sunt acte imorale. Imperativul practic se aplică în orice relație publică sau privată. Prin el se delegitimează subjugarea de rang, avere, cultură, sex, rasă, religie, etnie, vârstă. Libertatea, demnitatea de a fi scop în sine sunt valori generice pentru toate celelalte drepturi[3]. A accepta o guvernare asupra căreia nu ți-ai exprimat acordul este imoral. La fel de imoral este ca, odată ajuns la guvernare, să acționezi contrar promisiunilor cu care ai câștigat alegerile (căci ține de datoria morală perfectă față de alții faptul de a nu face promisiuni mincinoase). Datoria morală imperfectă față de alții este aceea de a-i ajuta. Eu interpretez această datorie, în cazul acțiunii politice, ca o datorie a asistenței pentru dezvoltare și nu doar a carității. Fac acest lucru tratând simetric datoriile imperfecte. Dacă cea imperfectă față de sine este de a-ți dezvolta talentele și capacitățile, a-i ajuta pe alții înseamnă, consider eu, a-i sprijini să-și împlinească datoria imperfectă față de ei înșiși. Deci o politică morală este aceea în care cetățenii consimt la guvernare, sunt tratați conform promisiunilor din programele politice alese și sunt sprijiniți să-și dezvolte capacitățile și talentele (desigur, dacă toate acestea nu intră în conflict cu imperativul practic).

b) **Utilitarismul** este o etică de tip consecințialist. Ea este inspirată în principal din operele lui J. Bentham și J. St. Mill[4], iar prin aceasta are legături foarte strânse cu liberalismul politic. Un act este moral corect sau greșit în funcție de consecințele pe care le produce, nu în funcție de trăsăturile lui intrinseci. Orice persoană are importanță morală egală, prin urmare nu putem trata discriminatoriu fericirea oamenilor dintr-o categorie în raport cu a celor din altă categorie. O practică omenească are atâta grad de moralitate câtă fericire produce (în sens calitativ și al numărului persoanelor afectate de acel act).

Maximizarea fericirii este principiul acțiunii morale. În acest sens o guvernare este bună sau rea după consecințele pe care le produce în viața celor guvernați, indiferent de categoria căreia îi aparțin[5].

c) **Etica drepturilor**. Acest tip de etică s-a dezvoltat cu precădere începând cu secolul al XVII-lea, devenind în secolul XX, tocmai prin faptul violării drepturilor, într-un fel, o etică de bază[6], inclusiv în relațiile internaționale. Drepturile nu sunt unicul element al unei morale universale, dar rămân unul de o importanță crucială. Etica bazată pe drepturi (mai ales pe cele negative) este intrinsec legată de idealul moral liberal și se poate împlini în contextul politic în care drepturile sunt recunoscute. Nu este de mirare că familia criticilor eticii drepturilor se recrutează dintre cele mai variate orientări: marxiștii, ca și ceea ce eu numesc conservatorii de stânga, o atacă folosind argumentul relativismului istoric și colectivismul; conservatorii o atacă fiindcă este o doctrină care subminează tradiția morală și particularitatea culturală, deci e o etică dezrădăcinată, fundamentaliștii o atacă acuzând-o de imperialism cultural[7]. Drepturi universale sunt cadrul moral al nașterii formei legale. Respectarea lor e socotită un bine moral în sine, o condiție a „împlinirii omenești"[8]. În studiul de față mă interesează mai puțin conținutul drepturilor (mult mai cunoscut, de altfel), cât problema subiecților drepturilor (cine poate avea drepturi și pe ce bază?). Aici răspunsurile variază: cei care au capacitatea de a alege, cei care pot suferi (iar aici sunt incluse și animalele), cei care au interese (aici, pe lângă oamenii născuți sunt incluși și

fetuşii şi animalele). În oricare dintre variante însă, o astfel de etică include faptul că de drepturi se bucură orice fiinţă raţională, capabilă să aleagă conform propriilor interese.

d) **Etici contractualiste şi neocontractualiste**. Aceste etici consideră normele morale ca rezultat al acordurilor dintre oameni. Rostul lor este să rezolve paşnic divergenţele, iar supunerea la normă derivă tocmai din existenţa acordului liber consimţit. A acţiona moral înseamnă a acţiona în avantajul reciproc, respectând principiul imparţialităţii. Cel mai ilustru reprezentant contemporan al acestei orientări este J. Rawls prin lucrarea sa (cea mai discutată lucrare de etică la ora actuală), *O teorie a dreptăţii* (1971). Potrivit neocontractualismului rawlsian, deliberarea asupra normelor are loc în situaţia originară şi în spatele unui văl de ignoranţă în privinţa situaţiei viitoare a celor afectaţi de norme. Cei care deliberează nu ştiu ce loc, ce status, capacităţi naturale, înclinaţii psihologice, concepţii, vor avea în viitoarea societate. Continuatorii şi în acelaşi timp criticii lui Rawls au mai adăugat rasa, etnia, sexul ş.a. Dacă o normă este dreaptă (generează practici şi instituţii drepte), atunci aplicarea ei avantajează şi pe cel mai dezavantajat membru al comunităţii în care ea funcţionează.

Nu mă voi mai opri asupra criticilor acestor teorii asupra moralei, nici asupra altor variante de etici, coerente de altfel cu cele pomenite anterior: **eticile virtuţii, eticile grijii**. Ceea ce am vrut să evidenţiez e mai degrabă faptul că:

a) ele vizează ca subiecţi ai moralei pe toţi oamenii, indiferent de înzestrarea lor intelectuală, de cultură, de stare materială, de rasă, sex, etnie etc. În acest sens, toate sunt universaliste;
b) nici una nu se pretinde Etica, ci coexistă cu celelalte prin diferenţă şi contextualizare;
c) fiecare în parte îşi trasează standardele sub specia lui „trebuie", fiind în acest sens etici profund normative: ele arată ce e obligatoriu, dezirabil sau permis pentru ca o societate să fie bună şi nu doar să supravieţuiască după principiul „totul merge";

d) toate tind să iasă din parohialism, mai ales din cel religios, adresându-se unei lumi secularizate şi eterogene, dar care nu trebuie să fie anomică moral. Fiecare în parte poate să slujească drept background normativ pentru construcţia politică şi se leagă de democraţia liberală;
e) sunt prin excelenţă etici individualiste, ele urmărind persoana ca scop al moralei, împlinirea ei, protecţia drepturilor ei sau avantajele ei, dar nici una nu poate să fie acuzată de promovarea egoismului.

Prin urmare, consider că a ţine cont de abordările etice moderne, indiferent de preferinţa pentru una sau alta, înseamnă să ieşim, în plan politic, din individualismul egoist (imoral) spre un individualism afirmativ în care egalitatea morală, recunoaşterea valorii celorlalţi ca fiinţe umane şi respectul pentru demnitatea persoanei sunt valori de nenegociat.

În cele din urmă, adoptarea oricăreia dintre ele, cel puţin la nivelul vieţii publice înseamnă o opţiune neconservatoare, mai ales pentru spaţiul românesc. Înseamnă o abandonare a colectivismelor (atât de coerente cu lungul exerciţiu al moralei comuniste), dar şi a valorilor dreptei conservatoare, adesea rasistă, hipertradiţionalistă sau cel puţin elitistă. Nu presupune renunţarea la morala religioasă, ci utilizarea moralelor laice cel puţin în spaţiul public, al relaţiilor care sunt caracterizate prin competiţie, cooperare şi conflict, în condiţiile comunităţilor foarte eterogene.

Ceea ce vreau să subliniez este în primul rând faptul că o abordare etică este incompatibilă cu ideea existenţei unor elite omeneşti, a unor persoane de ranguri diferite ca persoane, a unei societăţi în care accesul la negociere şi decizie normativă este negat unor categorii de oameni pe bază de cultură, avere, apartenenţă la un grup rasial, etnic, la un sex. Universalitatea moralei se reflectă în politică în universalitatea cetăţeniei. Formele pozitive ale regulii de aur se reflectă în politicile egalizării şanselor, în politicile afirmative, în multiculturalism. Dacă ceea ce am afirmat anterior sunt enunţuri comune, deci banale pentru spaţiile cu îndelung exerciţiu democratic, discursul public românesc mă face să susţin că, într-o măsură re-

levantă, cei zece ani de trecere prin „bolile copilăriei democrației", nu au făcut afirmațiile de mai sus la fel de banale, la fel de comune. Aici în acest spațiu reluăm, fiindcă trebuie, inclusiv probleme peste care istoria ultimilor două sute de ani a trecut, transformându-le în bunuri comune, în acte normale de civilizație care nu mai fac obiect de dispută maniheistă în spațiul public. Cum cel mai atacat conservatorism a fost ani la rând în România cel care venea dinspre partea celor ce apărau sau justificau măcar apartenența la establishmentul național-comunist și valorile colectiviste, mă văd obligată să mă ocup în partea a doua a temei de atacurile la valorile etico-politice ale democrației venite dinspre discursul conservator elitist de dreapta. Dar aceasta nu înainte de a prezenta pe scurt câteva din ideile cadru ale multiculturalismului.

## 2. Respectul pentru diferențe. Multiculturalismul între „liberalismul orb" și deconstructivism

Respectul egal pentru demnitatea oricărui om ca om este prin excelență principiul modernității care, în mod intenționat, dorea orbirea la diferențe. Odată ce acest principiu s-a întrupat în construcția normelor și instituțiilor publice, el și-a relevat și limitele, tot așa cum regula majorității, aplicată în politică, s-a dovedit limitativă în evoluția democratică. Caracterului limitativ al regulii majorității este contracarat prin drepturile minorităților. Caracterul limitativ al principiului moral al demnității egale este contracarat cu principiul respectului pentru diferențe *via* multiculturalism.

Multiculturalismul este o mișcare prin care se manifestă nevoia și cererea pentru *recunoaștere*. Aceasta se leagă de nevoia conturării și exprimării identității proprii, acoperită sau înăbușită de faptul că anumite grupuri sociale se identifică cu înseși societatea, ideologiile lor tinzând să devină „concepții științifice despre lume și viață". Indivizii din grupurile marginale și-au interiorizat o imagine a propriei inferiorități[9] și sunt condamnați să sufere de o scăzută stimă de sine sau chiar de ură de sine. „Propria lor autodepreciere devine, din această perspectivă, cel

mai tare instrument al propriei aserviri"[10]. Urgența primă a grupurilor marginale este tocmai ieşirea din această identitate distructivă. Prin urmare, „recunoaşterea nu este doar un act de curtoazie pe care îl datorăm oamenilor. E o nevoie umană vitală"[11].

Această idee este strâns legată de valoarea pe care eticile moderne, ca şi politicile democratice, o dau demnității umane. Demnitatea este concepută universalist şi egalitarist, la fel ca şi identitatea individualizată. Ideea de demnitate egală se bazează la rândul ei pe aceea că toți oamenii sunt în mod egal îndreptățiți la respect[12]. Oamenii au simț moral şi capacitatea de a discerne între bine şi rău. Din cauza identității individualizate, realizarea propriei umanități stă sub semnul autenticității, al căutării modului propriu de viață, deci presupune o acțiune care depăşeşte conformismul. „Recunoaşterea egală nu doar corespunde unei societăți democratice sănătoase. Respingerea ei poate să conducă la vătămarea celor afectați de nerecunoaştere"[13]. „Trecerea de la onoare la demnitate a devenit o politică a universalismului, cu accent pe demnitatea egală a tuturor cetățenilor şi conținutul acestei politici a fost egalizarea drepturilor şi îndreptățirilor"[14]. Altminteri se creează cetățeni de rangul unu şi de rangul doi. Aceasta înseamnă, pe lângă recunoaşterea drepturilor civile şi a celor de vot, şi o anumită extindere în sfera socio-economică: respingerea discriminărilor, refuzul de a fi cetățean de rangul al doilea, politici ale recunoaşterii (ale diferenței).

Principiul nediscriminării este prin excelență orb la diferențe. Programele active nondiscriminatorii nu utilizează explicit sexul sau rasa în chestiuni legate de şcolarizare sau angajare, dar fac eforturi serioase să asigure faptul că sexul sau rasa nu vor afecta admiterea sau angajarea şi pedepsesc actele de discriminare dovedită[15].

Discriminarea pozitivă se practică în condițiile în care oamenii care aparțin unui grup defavorizat intră în competiție pentru slujbe şi locuri la universități pe baza unui avantaj datorat faptului că grupul lor de apartenență a fost sistematic defavorizat istoric. Măsura este temporară, până la reechilibrare[16] şi urmăreşte reducerea efectelor rasismului sau sexismului.

Aceasta nu înseamnă că Occidentul are exclusiv susţinători ai unor astfel de politici şi ai multiculturalismului. Saul Bellow, de exemplu, este autorul unei remarci faimoase, îndelung comentate, inclusiv de către Ch. Taylor: „Când zuluşii vor produce un Tolstoi, noi îl vom citi"[17]. Este expresia aroganţei europene, mai ales fiindcă exprimă respingerea principiului demnităţii potenţiale egale a culturilor, reflectând de fapt tipul de cultură hegemonică. Societatea oarbă la diferenţe este şi inumană şi discriminatorie. Liberalismul orb reflectă el însuşi o cultură particulară care se insinuează (se pretinde) universală. Tratarea cu respect egal reprezintă, în expresia lui Dworkin, „o puternică angajare procedurală"[18].

Potrivit lui Amy Gutmann, „cererea de recunoaştere, însoţită de idealul demnităţii omeneşti, implică deopotrivă protecţia drepturilor umane fundamentale şi conştientizarea nevoilor particulare ale indivizilor ca membri ai unor grupuri culturale specifice"[19]. Aceasta înseamnă respect pentru identitatea unică a fiecărui individ, indiferent de etnie, sex, rasă, şi respect pentru practicile şi valorile asociate unui anumit grup (care, desigur, respectă el însuşi drepturile individuale). Respectarea unicităţii individuale este o valoare morală liberală. Fiindcă cetăţenii democraţiilor liberale trebuie să fie minţi deschise, capabili de discernământ şi autonomie, a-i educa democratic înseamnă a-i educa spre autoguvernare în viaţa publică şi privată[20].

În lumea occidentală, mai ales în cea americană, s-au confruntat două mari tendinţe cărora multiculturalismul vrea să le fie alternativă: cea esenţialistă, bazată pe supoziţia existenţei „marii culturi", a marilor opere-cadru ale gândirii, în calitate de standarde sau de repere faţă de care celelalte sunt mai jos (în genere, operele cadru sunt cele ale lui Platon şi Aristotel). Atitudinea faţă de marile opere a îmbrăcat adesea aspectul idolatriei intelectuale şi nu pe cel al reflecţiei filosofice critice. Ele au devenit opere canonice, dar aceasta a însemnat şi că în afara canonului au rămas multe opere care exprimau grupuri sau probleme tratate ca „neglijabile". Critica esenţialismului este adesea tratată drept tribalistă sau particularistă[21].

Deconstructiviştii ridică la rândul lor o altă problemă faţă de reperele democraţiei liberale, prin aceea că resping necesi-

tatea unor standarde intelectuale de evaluare a studenților pe motiv că ele sunt rezultatul puterii unui grup hegemonic. Ei resping a priori că ar exista răspunsuri rezonabile la probleme fundamentale și reduc răspunsurile la un simplu exercițiu al puterii politice[22]. Chiar dacă au dreptate, susține Gutmann, ei nu fac decât să justifice mecanismul hegemonic prin ideea antagonismului perpetuu. Practic, acest argument hiperpolitizează și mai mult mediul universitar. Față de multiculturalism, esențialiștii se comportă conservator: apără adevăruri atemporale și doar pe ele le socotesc demne de respect. Deconstructiviștii reduc viața intelectuală la un câmp de bătaie între interese de clasă, gen, rasă și în acest fel mai degrabă subminează respectul reciproc între comunități. Dar aici desigur e o diferență între ce e demn sau nu de respect: de exemplu, nu poți spune că orice opinie e demnă de respect: de pildă sexismul, rasismul, antisemitismul, șovinismul, pot să fie tolerate, dar nu respectate[23], nu au deloc același status ca, de pildă, părerile despre legalizarea avortului. Ele exprimă refuzul tratamentului egal, acceptă presupoziția inferiorității indivizilor dintr-un grup, încalcă demnitatea ființelor umane. Ei bine, tocmai de aceea în raport cu astfel de atitudini sunt provocați cei ce se cred democrați liberali să-și articuleze presupozițiile morale, să delibereze, nu să denunțe, consideră Gutmann. Aceasta înseamnă respect reciproc pentru diferențe intelectuale, politice și morale rezonabile, separarea a dezacordurilor de ceea ce e realmente lipsit de respectabilitate.

### 3. Respectul egal pentru demnitatea persoanei: conservatorismul de stânga și elitismul dreptei (analiză de discurs)

Etica oficială a regimului comunist era una de tip colectivist. Normele nu erau rezultatul acordurilor reciproc-avantajoase, libertatea, autonomia nu erau fundaționale în raport cu morala, iar dacă am putea să vorbim despre principii de tip utilitarist, finalitatea eticii colectiviste viza clasa, poporul unic muncitor, abstracția numită „omul nou". Abordarea moralei era făcută sub semnul autosacrificiului, datoriei față de colectivitate și

obedienței, nu a împlinirii personale, datoriei față de sine și față de altul și afirmării libertății. Valorile și normele nu erau orientate nici spre individ, nici spre comunitate, ci spre colectivitate, iar colectivitatea era la rândul ei înțeleasă ca un șir de entități abstracte. Mai mult, abolirea distincției între public și privat în plan social a atras după sine și abolirea distincției între morala publică și morala privată. Dau un singur exemplu: în contextul eticilor moderne, ceea ce i se poate cere unui om politic este să fie drept, imparțial, să nu facă promisiuni mincinoase, să nu trateze cetățenii doar ca pe mijloace pentru scopurile sale, să producă, prin acțiunile sale, consecințe dezirabile pentru cel mai mare număr posibil de oameni. Prin urmare, lui nu i se cere să fie bun, grijuliu, altruist. Comunistul era conceput ca „om de omenie" (o valoare a moralei private), un om care are drept țel autosacrificiul pentru idealuri transpersonale.

Prin urmare, politicile comuniste au fost infuzate de valorile moralei colectiviste și atee în ambele sfere (indistincte, de altfel).

Cred că discutarea aspectelor etice ale comportamentului public are o mare importanță în înțelegerea fenomenelor sociale și că slabul interes față de normativitatea etică pe care l-au manifestat intelectualii români de-a lungul istoriei trecute și prezente a României constituie un factor explicativ pentru ratarea modernizării politice. Democrația rezistă ca dezirabilă în conștiința cetățenilor atâta vreme cât rezistă încrederea publică. Or această încredere presupune consimțământ și parteneriat în negocierea normelor, respectul pentru părțile implicate în actul de guvernare.

În sensul de mai sus, pe noi nu ne ajută „tradiția". Cea proximă este una de tip colectivist-ateu (cel puțin în plan oficial). Valorile ei s-au prăbușit, deși fantomele ei au rămas în conștiința multor oameni. Cea trecută (precomunistă) reducea în mare măsură morala la cea religioasă. În România, tranziția înseamnă, sub acest aspect, o ruptură cu o tradiție atee în favoarea uneia religioase. De aceea cred că este foarte dificilă construcția „vieții publice" și ieșirea din minimalism civic. Comunismul a extins o etică oficială și la nivelul vieții private. Acum încer-

căm să extindem o morală religioasă la nivelul vieții publice sau să considerăm că viața publică este anomică sub aspect etic. Eu văd în aceste tendințe una din explicațiile majore ale dificultății ieșirii din conservatorisme. În absența internalizării valorilor morale ale democrației, drepturile omului rămân vorbe calpe, documente de import.

Societatea românească este încă dominată de valorile conservatorismului colectivist. Dacă așa este, răspunsul la întrebarea: cum trebuie să fie? nu cred că e unul specific conservatorismului de dreapta, mai ales în variantă elitistă, decât dacă intenționăm o exotică insularitate în peisajul Europei contemporane.

> „De fapt, la ora actuală «conservatori» sunt cei care doresc să mențină vechile structuri instituționale pentru a-și păstra privilegiile: conservatorii sunt cei care declară că proprietatea «burghezo-moșierească» nu mai poate fi reconstruită după 40 de ani de comunism sau cei care fac reclamații la Consiliul Europei de câte ori sunt scoși din funcțiile de secretariat fostele unelte ale vechii Securități", scria Al. Duțu[24].

Este o clasică apărare a pozițiilor celor care au față de cei care nu au. Dar tot el mai dă și sensul trans-istoric al conservatorismului: conservatorismul este manifestarea unui atașament „față de o scară de valori care nu se schimbă o dată cu regimul politic"[25]. Prin urmare, conservatorismul, cred eu, este sub acest aspect o abordare esențialistă de tip neoplatonic. Valorile transcend contextele particulare, există independent de ele. Probabil unii nu le văd din incapacitatea de a-și transcende condiția de ființe contextuale. Modernitatea este contractuală și asociaționistă, negociază tot ce se poate: relații, norme, valori. Mai ales cea de sorginte individualist-liberală, legată de tradiții deopotrivă empiriste și raționaliste, respinge ca nelegitim ceea ce nu e consimțit. Cu alte cuvinte, se desparte de „perenitate" și, de aceea, și de conservatorism. Fără îndoială însă că opțiunile conservatoare sunt legitime și necesare, mai ales când limbajul dominant este cel utopist sau forțat modernizator. „Aripile" au nevoie de „plumbi", după cum și plumbii au nevoie de aripi, iar o democrație liberală dă „Cezarilor" conservatori ce e al lor:

îi lasă să-şi conserve modul de viaţă dacă acest lucru nu se interferează cu interesele celor neconservatori.

Este interesant cum mulţi autori români recunosc existenţa conservatorismului de stânga şi coerenţa lui cu societatea românească, dar au o tendinţă să expedieze acest subiect, încercând să reabiliteze conservatorismul democratic de dreapta[26]. Dar aceasta nu este singura ispită. Unii intelectuali au ideea după care stricăciunile conservatorismului de stânga nu pot să fie reparate nici prin democraţie liberală, nici prin conservatorismul dreaptei democratice. Virtuţile liberale sunt inaplicabile unui spaţiu tarat de viciile unei jumătăţi de veac de antrenament colectivist. Prin urmare, soluţia trebuie căutată în afara eticilor şi politicilor specifice democraţiilor moderne, anume în elitism intelectualist.

### 3.1. Un text în context

După opinia mea, ideile expuse de H. R. Patapievici în *Politice*[27], în majoritatea lor aparţinând conservatorismului elitist, au două prime caracteristici care le fac foarte interesante într-o analiză de discurs din perspectiva eticii politice: 1) sunt idei personale şi asumate ca atare; şi 2) sunt izvorâte, tacit sau explicit, din teama de uriaşa dominare a conservatorismului de stânga în spaţiul opţiunilor politice şi în cel publicistic. Scoase din contextul în care au fost scrise, ne-ar fi greu să înţelegem cum fost posibil să fie formulate la sfârşitul secolului XX de către un intelectual care se autoeticheteză ca liberal şi adeseori apără deschis valorile democraţiei.

Mai mult, autorul îşi asumă fără ezitare apartenenţa la o orientare de dreapta (în mod explicit) şi elitist-conservatoare (în mod implicit):

> Întrucât mă priveşte, cartea mea de identitate este următoarea: sunt alb, român, creştin ortodox şi heterosexual; sunt mândru că aparţin unei culturi fundamentate în valorile creştine, cum se întâmplă să fie cea europeană... Mai cred că nu suntem şi nici nu trebuie să fim egali altfel decât în faţa legii şi a lui Dumnezeu ... am identitatea tipică a detestatei culturi a albului creştin şi de dreapta (*Politice*, p. 132).

Ar fi o greşeală morală eludarea explicaţiilor naşterii acestui text, în afara contextului istoriei personale a autorului. În primul rând, Patapievici a avut experienţa arestării şi detenţiei între 21-22 decembrie 1989 şi pentru el populaţia s-a împărţit în două: cea care a ieşit să protesteze împotriva lui Ceauşescu şi cea care nu a ieşit. Prima l-a salvat, a doua a consimţit la arestarea şi, virtual, la moartea lui. De atunci, lumea asupra căreia reflectează în *Politice* pare împărţită în două, într-un mod maniheist. Restul divizărilor sunt diverse forme ale altor maniheisme în funcţie de criteriul: cine gândeşte la fel e bun şi adevărat, cine nu e rău şi fals. În al doilea rând, în anul publicării volumului speranţele că votul va schimba o guvernare „neocomunistă", ataşată conservatorismului de stânga, erau încă suficient de mici pentru ca votul în sine să-i pară o procedură demnă de încredere în sensul că alegerile prin sufragiu universal produc „minirevoluţii".

Nu este de neglijat nici atmosfera creată în jurul său în calitate de „copil teribil" al Grupului pentru Dialog Social, nici fenomenul de „groupthink" alimentat în contextul acestui grup până la alegerile din 1996. Presiunea „anti" (Iliescu, iliescieni, pedeseriști) era mult prea mare ca să lase loc pentru gândire reflectiv-critică.

Personal, mă număr printre acei cititori ai lui Horia Patapievici care îl apreciază pentru multe merite. Are un stil atrăgător, o cultură cu tendinţe enciclopediste, este perezent şi reactiv în multe situaţii în care se cer apărate valorile civilizaţiilor de tip occidental. Pe scurt, este un intelectual „viu", o „prezenţă în cetate", o persoană care a amendat multe din derapajele naţionaliste şi autoritariste manifestate în spaţiul public românesc. A deranjat o întreagă cohortă de nostalgici ai vechiului regim. Şi nu a fost scutit de atacuri dure din partea acestora. Dar, cu mici excepţii, lucrările sale au fost scutit de analize critice.

### 3.2. Obiectul încriminat: conservatorismul de stânga

Voi caracteriza pe scurt, în termeni personali, acest fel de conservatorism: un colectivism fără comunism, o combinaţie

între mica proprietate privată şi marea proprietate de stat, un autoritarism fără dictatură şi fără cult al personalităţii, un stat parental, orientat spre nevoi, dar nu spre interferenţă în viaţa privată. Termenul folosit pentru o astfel de orientare a fost cel de cripto-comunism. Acelaşi termen a fost utilizat pentru a desemna pe foştii comunişti aflaţi în partidele de guvernământ în perioada 1990-1996.

În primii cinci ani de după '89 spectrul acestui conservatorism, precum şi riscurile sale, erau evidente. De aceea nu este de mirare că obiectul temerilor lui Patapievici era chiar opţiunea majorităţii populaţiei, cantonată în comportamente învăţate şi devenite reflexe aparţinând stângii conservatoare.

Presupoziţiile colectiviste, îndelung înrădăcinate sunt, după Patapievici, următoarele: confuzia între marile combinate şi modernizare, obişnuinţa „echităţii sociale" manifestate prin munca uniformă, prost plătită şi cu rezultate nerentabile, un mod de viaţă care se complace în „sărăcie, mizerabil, fatalism, servilism şi tutelă", preferinţa pentru o realitate familiară, „oricât de mizerabilă", căci este „mai familiară decât una necunoscută" şi confuzia familiarului cu „normalul", lipsa alternativei, lipsa reflecţiei critice şi judecata resentimentară, suspiciunea faţă de iniţiativa individuală, credinţa în atotputernicia statului, înclinaţia spre autoritarism, tutelă şi servilism (p. 209-210). Societatea românească ieşită din comunism este caracterizată prin existenţa unei „populaţii muncite de instincte politice primitive", „cu societate civilă slabă, incapabilă de contract, dispreţuitoare de parlamentarism, îngrăditoare de iniţiativă privată (p. 90-91), cu un „foarte primitivizat egalitarism al invidiei" (vezi în acest paragraf reproşul constant al conservatorilor de dreapta: stânga înseamnă invidie şi resentiment – n.n.), cu oameni înclinaţi spre etatism, refuzând libertatea fiindcă „încercarea de a transforma poporul de ţărani într-o naţiune de cetăţeni a fost un eşec" (p. 92). Această masă este temătoare de concurenţă, izolaţionistă, promiscuă, urăşte prosperitatea altora, e resentimentară, se dă în vânt după locuri comune, e patriotă lozincardă, înclinată spre teoria complotului, dispreţuieşte elita, e fascinată de violenţă, vrea linguşeală pentru defecte, de-

testă partidele istorice, idealiştii, partidele politice, democraţia, munca intelectuală este un succes al ingineriei de tip Piteşti[28]. Într-un cuvânt e *misera plebs*, dar de astă dată ca rezultat al experimentului societăţii de extremă stângă.

Deşi Patapievici doar enunţă caracteristicile conservatorismului de stânga, fără să facă apel la analize sociologice, ele nu sunt departe de opiniile medii, aşa cum reies din sondaje. Prin urmare, la nivel descriptiv, H.R. Patapievici nu este în contradicţie cu ceea ce se petrecea real la nivelul mediu de comportament în România primilor cinci ani de intrare în democraţie şi economie de piaţă. Dominanta conservatorismului de stânga era şi evidentă şi explicabilă. Opţiunile actuale nu diferă radical de cele mai sus pomenite. La întrebarea (nepusă explicit), cum poate să fie contracarat acest conservatorism, răspunsul lui Patapievici pare să fie: prin conservatorism elitist. „Este" se transferă în „trebuie" (descriptivul trece în normativ) prin sentinţa:

> **Poporul român nu a vorbit direct în istorie, iar când a început să vorbească (votul universal şi egal), a început să spună numai prostii... Cred cu convingere că garanţia progresului în România este votul cenzitar. România va evolua numai în măsura în care poporul, *misera plebs*, nu va avea acces direct la decizie. (pp. 67-68).**

Acest fel de elitism este, din perspectiva eticilor moderne, unul imoral. Presupunerile despre oameni vizează teorii ultraconservatoare şi ele: cei mai mulţi sunt iraţionali, nu-şi cunosc interesul, nu au discernământ, nu îşi ştiu binele. Autonomia (în sens kantian) le este refuzată. Sunt devalorizaţi ca subiecţi ai normelor şi parte contractuală, fericirea lor nu poate să fie luată în seamă, agregată ca fericire a comunităţii, şi este una „joasă". Prin urmare, ei nu pot şi nu trebuie să fie subiecţi ai drepturilor, în primul rând ai celui fundaţional: acela de cetăţean alegător.

Este încălcat aici principiul de bază al tuturor eticilor moderne: respectul egal pentru demnitatea indivizilor. Practic, celor mai mulţi dintre ei nu li se recunoaşte calitatea generatoare a respectul pentru demnitate: discernământul.

De altfel, atunci când vorbeşte despre persoane şi individualism, autorul ia în considerare doar pe cei „demni" de acest nume – cei ce aparţin elitei intelectuale. Restul lumii este tratată ca entitate colectivă, alcătuită din anonimi nediferenţiaţi prin trăsături personale. Acest „rest" apare sub termenul generic: „poporul".

Votul universal este văzut ca o catastrofă perenă a istoriei României şi drept cauză a modernizării ratate. Nu numai că nu ştiam „glasul poporului" (care era mut precum natura – n.n.), dar nici nu e cazul să-l ştim, prin vot, de exemplu.

> Politicienii noştri frunte au realizat perfect incapacitatea poporului de a furniza elemente inteligente ale unei opţiuni politice libere şi mature... În ce mă priveşte, eu cred că modernizarea României (modernizare pe care autorul de altfel o neagă în alte contexte - n.n.) a fost posibilă datorită întâlnirii fericite dintre un sistem bazat pe votul cenzitar şi o clasă supusă censului care a fost deopotrivă inteligentă, devotată sincer ideii de progres naţional şi în plus... generoasă. (p. 68).

Ce s-a întâmplat în 1926 când în loc de 100 000 de oameni au votat 3,5 milioane?

> Odată cu ieşirea la vot a „României profunde", viaţa socială românească a cunoscut o bruscă degradare politică ce s-a accentuat continuu, fără soluţie de continuitate, până dincolo de ultimele alegeri libere, care însă au fost grosolan falsificate, din noiembrie, 1946 (sic!). Votul universal a adus în viaţa politică românească populismul, autoritarismul şi ideea nefericită că existenţa unui lider carismatic este indispensabilă unei vieţi politice eficace (p. 88).

H. Patapievici aplaudă introducerea primei electorale, fapt care, potrivit lui, a făcut ţara guvernabilă. Votul nu s-a mai dispersat „în mod prostesc" pentru o plebe oscilantă care ba te plebiscita, ba te ostraciza. Interesant e faptul că, pe de-o parte, deplânge reintroducerea votului universal în 1946, pe de altă parte acuză falsificarea acelor alegeri. E greu să discernem exact ce acuză Patapievici. E o greşeală că s-a reintrodus votul universal, căci ceea ce exprima el era „prostesc", dar dacă era prostesc, nu mai avea importanţă că s-au falsificat alegerile.

Dacă deplânge falsificarea alegerilor, deducem că aprobă opțiunea electorală. Aceeași plebe inerțială, fără relevanță politică, a fost totuși supusă procesului de „falsificare a conștiinței în comunism" (p. 68). Din nou e greu să spunem cum apăruse brusc ceva care a putut să fie falsificat (conștiința acestei *misera plebs*). Falsificarea a fost cu putință fiindcă poporul era totuși pueril (fapt atestat și de alegerile din 20 mai 1990). Pe scurt, chiar și România interbelică a furnizat starea de fapt a comunismului și postcomunismului.

Chiar dacă aceste considerații ar fi corecte din punct de vedere istoric, ele nu pot legitima normativ renunțarea la votul universal (vezi de exemplu cazul Germaniei). E interesant că elitele intelectuale cu priză populară erau, deplânge autorul, tocmai cele legionare. Aici avem un punct foarte vulnerabil al elitismului său. Elitele legionare erau și ele autoare ale bibliotecii naționale și aveau într-adevăr mai mult impact la marele public decât autorii inspirați din cultura de tip raționalist-democratic. Din nou suntem în fața unei abordări nereflective: critica antidemocratismului elitei legionare nu pare să se răsfrângă și asupra antidemocratismului discursului elitist-intelectualist al autorului. (Este drept, cu un astfel de discurs și succesul de public al eseistului Patapievici este mai mare decât cel al discursurilor anost-deductiviste, cuminți te de rigorile disciplinare, supuse unei deontologii, mereu grijulii față de distincția exprimare publică-exprimare privată.)

### 3.3. Dispreț contra resentiment sau clivajul elită – *misera plebs*

Pe ce se sprijină verdictul: „poporul trebuie să tacă în politică"? Ei bine, acest verdict se sprijină pe teama că votul universal a fost și este menit să distrugă România și, dimpotrivă, pe ideea că votul cenzitar este menit să o salveze. Masa trebuie strict condusă fiindcă este instinctuală, acefală.

> România ar fi putut salvată de rromâni prin votul cenzitar... Dar România va fi distrusă de rromâni, care nu pot alcătui un popor, pentru că valorează cât o turmă. (p. 66).

Ce se întâmplă cu celelalte procente scăpate de „succesul ingineriei sociale de tip Piteşti" (p. 66)? Nu aflăm mare lucru decât despre o elită intelectuală. Imaginea ei este construită prin contrast cu cea a plebei. Elita nu este o pastă omogenă de anonimi tarați, ci un grup alcătuit din personalități, individualități creatoare, singurele capabile să discearnă, aleagă, conducă. Oamenii civilizați sunt doar producătorii de cărți. Profesioniștii altor domenii nu par să existe şi să fi avut vreun rol. Elita (singura purtătoare a facultății de autodeterminare şi a capacităților modernizatoare) reprezintă o pătură extrem de subțire, oameni stimabili, români deopotrivă, dar, prin miracol, având alt cod genetic, alte instincte, alte gusturi, alt har. Aceştia din urmă sunt creatorii bibliotecii, singurul loc în care accepțiunea de român este stimabilă, adică în cultură. Dar, tot de aici, şi o enormă mistificare istorică... O pătură extrem de subțire de oameni ca Dumneavoastră (este vorba despre Alexandru Paleologu - n.n.) şi ca autorii Bibliotecii Naționale. (*ibid.*)

Aceşti oameni „au căpătat, prin educație şi izolare de seră, instincte complet diferite de grosul copleşitor al populației româneşti, care, fapt extrem de important, nu avea propriu-zis glas". (p. 66).

Patapievici surprinde aici un aspect subliniat de mai mulți autori: ruptura dintre „oamenii de cultură" şi mase. „Inteligenții" sunt mereu într-o relație de clivaj cu *misera plebs*. Cei dintâi se cultivă în occident[29], greu vorbesc româneşte şi, atunci când o fac, nu se fac înțeleşi „de poporul prost şi mojic" (p. 66). Cei care deplâng acest fenomen sunt tratați de autor ca suferind de „pudoare naționalistă", drept populişti care gâdilă orgoliile plebee:

> ...pătura extrem de subțire a proiectat asupra poporului ceea ce era ea: a rezultat de aici cea mai nefastă minciună pioasă pe care o cunosc, vopsirea ciorii româneşti în culorile atât de străine de ea ale culturii, bunei creşteri, inteligenței şi artei. (pp.68-69)

Elitismul manifest al acestui text are caracteristici esențialiste. El nu se aseamănă esențialismelor care au ocupat un loc de frunte în oferta teoriilor politice. Respectiv, el nu promovează,

de exemplu, ideea despărțirii de democrația participativă din cauză că ea poate eșua prin pasivitatea majorității cetățenilor, accentuând în schimb pe necesitatea unei elite reprezentative, activă și capabilă să asigure supraviețuirea democrației (ca aceea promovată de teoria lui Schumpeter)[30]. El nu practică nici o analiză propriu-zisă a elitelor și a felului în care acestea comunică cu „masele“, a felului cum sunt recrutate elitele politice, a relației intermediare centru-periferie. Elitismul clasic e în mare măsură o replică la marxismul clasic[31], dar elitismului nu i se opune câtuși de puțin doar marxismul, ci și teoriile pluraliste ale democrației. Prin urmare, teama de „mase“ nu vine doar din teama de stânga marxistă, ci și din oferta care poartă generic numele de democrație liberală. Patapievici îmbrățișează teama de mase ca teamă de marxism și populism. El nu recurge la elitiștii clasici ai teoriilor politice ca să-și argumenteze opiniile, ci mai degrabă la autori de tip eseistic, cum e cazul lui Ortega Y Gasset (*Revolta maselor*).

Elitismul său operează prin excelență cu un limbaj cioranian al disprețului, chiar dacă în alte contexte face o critică etică dură lui Cioran care „elogiază de o manieră epileptică dictatura, hitlerismul, stalinismul etc.“ și tot Patapievici consideră că „stilul nu scuză iresponsabilitatea“ (p. 295).

Pentru autorul *Politicelor*, „Celălalt“ (poporul) nu e doar alteritate, este chiar și alterat. Acest fapt este atestat de trăsăturile esențiale ale „poporului“, așa cum se va vedea mai jos. De aceea *miserei plebs* nu i se potrivește nici măcar o democrație elitistă (a se citi, nu trebuie nici măcar să-și legitimeze doar prin vot guvernanții). Ea nu poate fi reprezentată fiindcă nu are interese demne de luat în seamă. Dimpotrivă, interesele *miserei plebs* sunt social dăunătoare. De aceea trebuie pur și simplu ignorată, ținută și formal în mutenie. Ca să ne convingă, Patapievici recurge la **retorica desconsiderației**: societatea e „azilul incoerent de indiferenți, nebuni, abulici și borfași“ (p. 91). „Poporul fără trup“ are o plăcere în a se lăsa pradă diferitelor „urinări istorice“, cu concluzia că maximumul a fost atins o dată cu „votul universal și egal – în cadrul căruia ne dictează cei cu urina mai puternică“ (p. 64). „Este inutil să-l salvezi pe imbecil de

propria sa vocație"; „trecutul oricărui român e un număr nesfârșit de țoape și abia doi-trei oameni bine crescuți". Populația de 80% de țărani autentici a devenit azi una de „80% de țărănoi stricați", cu care nu se mai poate face nimic. Oamenii fac „gesturi melo-epileptice, se scobesc în nas, scuipă în farfurie, sunt de o „mojicie înnăscută" (p. 64), „bâțâie ochii, dau din picioare ca apucații, înjură...vorbesc schimonosit, rostesc idioțenii" (p. 65), sunt „un popor de oameni urîți (în ambele sensuri: lipsiți de frumusețe și trezindu-și mutual ura" (p. 65). Ei sunt actual „succesul ingineriei sociale de tip Pitești" (p. 66). „Mă simt personal jignit de prostia bășcălioasă, de acreala invidioasă, de stridența de țoapă a acestei populații ignare" (p. 63).

În ciuda rezervelor sale față de postmodernism, Patapievici încearcă, prin intermediul autopsiilor metaforice, să deconstruiască miturile care mai bântuiau asemenea stafiilor primii ani ai deceniului nouă, cele create de mașinăria de propagandă național-comunistă, inclusiv tipul de patriotism pe care îl practicăm: „La noi patriotismul este retrospectiv (în loc să fie prospectiv și politic)" (p. 75), de aceea e ușor, nu cere efort, nu cere decât aderarea la „vulgata bunului român" și apărarea mediocrității. Patriotismul retrospectiv este o manifestare de apărare a nulității și impusturii.

Tuturor acestor deformări, autorul *Politicelor* le opune nu deconstrucția ca metodă de analiză (așa cum a făcut, de exemplu, Lucian Boia), ci un esențialism elitist, limbajul desconsiderației față de cel al adulației, un nae-ionescianism cu sens contrar, dar cu soluții care nu diferă ca natură: „Numai violența, numai sângele mai pot trezi acest popor de grobieni din enorma-i nesimțire" (p. 63); „numai iubirea, o iubire enormă, poate transfigura acest popor de urîțenia care îl locuiește"; el poate fi salvat de un sfânt (p. 65).

### 3.4. Individualismul nereflectiv și entitățile metafizice: avatarurile „sufletului colectiv"

Subiectul normelor, ca și obiectul lor, îl reprezintă indivizii. Prin extindere, obiectul normelor pot să fie și instituțiile, dar

nu în sine, ci în legătură cu comportamentele persoanelor. Doar ele se supun moralității de rol sau corectitudinii juridice de rol. O societate modernă nu se construiește având ca subiect entități colective. Individualismul este, ca abordare, tipul de opțiune filosofică în consens cu eticile pomenite la începutul lucrării, deci a eticilor cadru pentru democrația liberală.

Patapievici apără declarativ individualismul împotriva colectivismului și chiar democrația împotriva autoritarismului, afirmând ceea ce el consideră a fi propriul *credo* liberal:

> Cred ... că individualismul nu este o valoare regională a protestantismului ... ci o categorie esențială de funcționare a oricărei societăți moderne ... orice colectivism e deopotrivă *prost* (pentru că e bazat pe o fraudă epistemologică), *mizerabil* (pentru că nu poate genera decât sărăcie: morală și materială) și *demagogic* (fiindcă face un josnic apel populist la incultura instinctelor). (p. 124)

*Politice* este o lucrare care ar merita atenție și prin modul în care, în unul și același volum scris de un singur autor, noncontradicția nu pare să-și afle locul nici măcar în probleme de principiu:

– Declarativ e foarte liberal și democrat, foarte atașat de statul de drept (vezi: „Spre statul autoritar-polițienesc“), învinuiește regimul Iliescu de pură „retorică democratică“ (p. 178), dar nu pare deloc tulburat de faptul că a pledat pentru retragerea drepturilor politice la aproape 80% din români.

– Este perfect conștient de minimalismul civic și de consecințele sale contraproductive: „Cu excepția unei pături subțiri care dorește libertăți individuale și garanții instituționale ale dreptului, majoritatea românilor nu pare să vrea ... decât să hiberneze.“ Dar în același timp nu promovează valorile unei etici a ieșirii din apatie, marginalizare și excludere civică.

– Deși declarativ respinge colectivismul și substanțialismul în favoarea individualismului, operează cu judecăți despre entități colective, supraindividuale. Cum nu se „coboară“ la nivelul cercetărilor actuale de psihologie politică (poate și fiindcă ele sunt mai ales behavioriste și se fac pe grupuri mici, nu au a face

cu macroentități de tipul „poporului", națiunii sau al „sufletului colectiv"), Patapievici admiră eseistica pe această temă, mai ales pe cea a lui Dumitru Drăghicescu (*Din psihologia poporului român*): „poporul român a căpătat complexul de orfan", a împrumutat „sufletul" de la vecinii săi slavi (pp. 72-73). În același discurs populat cu entități metafizice, autorul dezvoltă o teorie stranie a metempsihozei (a *metensomatozei*, cum o numește el). Subiectul acestei teorii este „sufletul românesc":

> sufletul rural românesc fusese solidar cu trupul Statului; schimbarea istorică produsă de modernizarea accelerată a României a impus acestui suflet să-și schimbe adăpostul, adică trupul în care până atunci trăise. Și anume, sufletul românesc a trebuit să treacă din trupul Statului tradițional țărănesc în trupul Statului capitalist modern. (p. 84)

În 1945 sufletul „rural-neolitic" era cât pe-aci să treacă în cel statal, dar bolșevizarea a blocat procesul (p. 85). Aflăm că, deși procesul de trecere nu s-a produs, totuși, în același an, noi am trecut de la „Statul democrat capitalist la Statul totalitar colectivist" (*ibid.*). Ușurința construirii omului nou s-a produs în virtutea eșecului „metensomatozei". În aceste condiții, „sufletul a rămas vagant" (un suflet rătăcitor). Deși statul era democrat capitalist, românii nu erau cetățeni (și nici nu trebuiau să fie). Fiindcă nu erau cetățeni, s-au putut modela potrivit prototipului omului nou. Patapievici vorbește despre avortarea în neant a unui „suflet" democrat capitalist, nu despre minimalism și marginalizare civică. Dacă acei oameni ar fi fost deja cetățeni responsabili, ei ar fi renunțat mai greu la un atribut identitar. O astfel de idee începe însă mai greu în discursul despre o entități metafizice de tipul „sufletului" destrupat.

– Uitând propriul limbaj esențialist, Patapievici acuză „patrioții" de turmă, identifică patriotismul colectiv cu unul gregar și patrioții retrospectivi că sunt adepții abordării masificate și substanțialiste. România trece printr-o criză de identitate fiindcă e părăginită, mitocană sufletește, suferă de „o instinctivă vociferare de tip țață", are „moravurile țoapei" (p. 77).

– Deplânge regresul societății românești într-o combinație contradictorie de admirație față de democratismul pașoptiștilor și, din nou, elitism conservator:

> La sfârșitul anilor '30, sub presiunea elitelor intelectuale și politice care respingeau democrația și individualismul și, bineînțeles, datorită sprijinului popular pentru politica autoritară, aproape toți românii credeau că salvarea României poate fi găsită numai prin instaurarea dictaturii și prin renunțarea la statul individualist și democratic al pașoptiștilor. (p. 89)

Cauza profundă în eșecul pașoptiștilor de a crea o societate civilă democratică (sic!) stă din nou în nefericitul vot universal. Apărătorii democrației sunt reprezentați de elitele politice democratice, un număr restrâns de intelectuali, părțile cele mai înstărite ale societății și Regele.

– În „Este etnicul o substanță?" critică definirile esențialist substanțialiste ale popoarelor, exaltă liberalismul în termeni absolutizanți: respect absolut față de proprietatea privată și față de libera inițiativă. Dar din nou, este vorba despre liberalism nedemocratic. În „Disputa colectivistă" exaltă liberalismul fără vot universal (catastrofal la noi) și critică atașamentul pentru colectivism și pe cei ce au transformat individualismul în „oaie neagră" (p.122). Un Nae Ionescu, criticat de autor pentru atacurile sale la liberalism, individualism și parlamentarism, s-ar fi bucurat de prestigiu – crede Patapievici – doar într-o societate liberală. Mai mult, liberalismul lui Patapievici este unul nereflectiv. Aceleași criterii moral-politice pe temeiul cărora îi critică pe Nae Ionescu și pe Cioran nu și le aplică nici propriilor discursuri, nici celor ale altor persoane care fac obiectul admirației sale (vezi de exemplu discursurile antiparlamentariste și antidemocratice ale lui Al. Paleologu).

În acest spirit, catastrofa identitară este explicată prin momentul bolșevizării și prin „eșecul de proporții" al combinației între modelul identitar al elitelor pus în comun cu „tipul identitar al maselor țărănești" care au căpătat drept de exprimare prin vot universal în 1919. Această combinație „a paralizat pe termen lung rezistența fibrei sufletești la ispitele magice ale autoritarismului" (p. 82). Modernizarea (mai ales ca modernizare

instituțională) a fost făcută de masoni și s-a aplicat unei populații aflate în „preistorie" și în neolitic (p. 83). „România profundă" rezistă la procesul de occidentalizare, la modernizare prin import și schismă.

Lumea așa cum „este" și cum „trebuie" să fie din perspectivă elitistă seamănă mult cu cea profetizată de Nietzsche. Democrațiile sunt încete; în ele trebuie să iei în seamă voința cetățenilor. Sunt regimuri ale dictaturii mediocrității și împiedică mersul progresist al elitei modernizatoare și individualiste. O dată cu democrația, trebuie respinse și eticile care o generează. Elita nu răspunde în fața masei, ci a istoriei. Istoria este ea însăși judecată de elitele viitoare. Ca să nu răspundă în fața masei (plebei), elita trebuie să anuleze indivizilor care o compun dreptul de a fi subiecți ai moralei și subiecți ai politicii (cetățeni). Adică, trebuie să arunce peste bord principiul respectului egal pentru demnitatea fiecărui om ca persoană.

## 4. Respectul pentru diferențe: elitism *vs.* multiculturalism

Reamintesc ideea formulată în prima parte a acestei lucrări: fiindcă principiul etic al respectului egal pentru demnitatea umană, reflectat în politică prin principiul „un om un vot" s-a dovedit necesar, dar nu și suficient, în construcția unor societăți drepte, care să asigure premisele moral-politice ale împlinirii omenești (ale autoafirmării), el a fost dublat de principiul respectului egal pentru diferențele culturale (evident, în condițiile în care al doilea principiu nu-l încalcă pe primul). Politic, acest lucru a însemnat depășirea „liberalismului orb" cu respectarea ordinii liberale, pe calea politicilor afirmative pentru grupurile marginale și a multiculturalismului. Cu toate exagerările ei, corectitudinea politică are și ea o contribuție la realizarea acestui principiu o dată ce, în bună măsură, discriminarea se originează și în practicile limbajului desconsiderației la adresa minoritarilor și marginalilor (vezi de exemplu înlocuirea numelui de țigan din cauza conotațiilor peiorative cu cel de rrom).

În practicile, instituțiile și discursurile românești se asimilează greu și primul principiu (vezi rezistențele de tip conser-

vator). Soarta asimilării celui de-al doilea este şi mai grea, fiindcă el este by-productul postmodernităţii, iar noi avem încă dificultăţi chiar şi cu valorile şi normele modernităţii. De aceea, atunci când există presiuni pentru drepturile minorităţilor şi recunoaşterea marginalilor, rezistenţa este şi mai mare. Ideea că această problemă este doar una de import este mai prezentă sau la fel de prezentă precum era în primii ani de după 1989, pentru stânga conservator-colectivistă, ca şi pentru cea naţionalistă, problema drepturilor omului[32].

E greu de presupus că un autor care nu acceptă principiul egalei demnităţi pentru persoane îl va îmbrăţişa pe cel al egalului respect pentru diferenţele culturale. În această privinţă, mediul cultural românesc este influenţat şi de faptul că multiculturalismul şi politicile afirmative sunt chiar în Occident subiect de controversă. Dacă primul principiu a devenit deja un bun larg împărtăşit al moralei şi politicii, cel de-al doilea este încă doar un bun al grupărilor care îl promovează. Establishmentul rezistă, ca peste tot, în a-l asimila sau măcar formulează rezerve serioase faţă de a-l include.

Să vedem deci care este punctul de vedere formulat de Patapievici în această privinţă. Iubitor de neoplatonisme, autorul *Politicelor* face – la pagina 296 – elogiul marginalităţii fără marginali, e împotriva „marginalilor segregaţionişti" şi a multiculturalismului. Toată pagina e o probă că nu înţelege multiculturalismul, al cărui antihegemonism nici nu-l percepe, nici nu îl acceptă fiindcă este o „epistemologie neagră" în care dispare ierarhia valorilor. Multiculturalismul conduce la incomensurabilitate axiologică, e antiselectiv, plin de „lozinci ideologico-rasiste potrivit căreia ierarhie înseamnă imperialism alb, creştin, europocentric". Multiculturalismul naşte, după autor, un rasism incult şi agresiv, contra valorilor obiective (Foucault – spune Patapievici – a contribuit la acest fenomen). Este interesant că, pentru a-şi apăra punctul de vedere, Patapievici trece de data aceasta spre un umanism universalist: natura umană e universală şi eternă, subiectul creator e uniform în orice cultură.

Dar, la fel ca şi în cazul disputei contra substanţialismului din perspectivă substanţialistă, autorul abordează o poziţie mul-

ticulturalistă când, punându-se în postura de marginalizat, vrea protecție față de suficiența majorității. Tot așa, critică lipsa memoriei nedreptății pentru cazurile care îi convin. Luându-i ca model pe evrei în problema memoriei nedreptății[33], el critică foarte îndreptățit refuzul memoriei atrocităților comunismului, socotind că această atitudine este „un scandal etic", dar, în același timp, acceptă greu că nedreptatea mai poate avea și alte referențiale, de exemplu cel reprezentat de sexism. Memoria femeilor umilite de patriarhat sau cea a altor grupuri marginale îl alarmează ca „atentat împotriva ideii de om"[34]. Hegemonismul cultural, care nu-l supără când critică multiculturalismul, devine instrument al criticii sale în privința tendințelor bovarice ale intelectualilor:

> Una dintre trăsăturile de pronunțat prost-gust ale intelectualului român este contemplarea leșinată a „centrului", i.e. a marilor culturi, a marilor capitale etc., din perspectiva servilă a ratatului provincial, a celui care își rumegă disperat atât minoratul, cât și resentimentul compensator. Cultura noastră a ilustrat ambele atitudini, fețe complementare ale aceluiași complex al mitocanului exilat (altfel spus, al țoapei refulate)... atitudinile oscilând între resentiment și servilism. (p. 293)

Procedura de incriminare a multiculturalismului, politicilor afirmative și a corectitudinii politice seamănă la rândul ei cu aceea prin care autorul încerca să arunce în derizoriu ideea de a acorda drepturi politice egale *miserei plebs*. El recurge la retorica desconsiderației prin etichetări adjectivale, adresate mai ales mișcării „political correctness": political correctness „stîrnește oroare"; „isteții mișcării political correctness"; „nevroză paranoică"; „detestații albi și civilizația lor odioasă"; „agresivitatea obtuză și periculoasă a acestui nou tip de rasism leninisto-nazist"; „amestec hidos de minciună și violență căruia ideologiile totalitare ale secolului nostru i-au dat o interpretare deopotrivă isterică și criminală, trebuia susținut sus și tare că albul e negru și negrul e alb"; „nou obscurantism născut din frustrare și revanșă"; „segregare agresivă"; „dictatură furios-resentimentară" a minorității decretate progresiste."[35]

Omul de elită, după ce a trecut prin „stări de stupoare şi oroare“ poate să-şi permită luxul observatorului detaşat-olimpian. Temerile sale sunt finalizate cu „o lumină calmă“, recăpătându-şi „harul preţios al distanţei“: „Înţelesesem. Puteam dispreţui din nou cu seninătate ... Corectitudinea politică este în fond comunismul american.“ Fiindcă luptă contra tuturor discriminărilor şi pentru drepturile tuturor minoritarilor, political correctness „combină perfect tradiţia atenţiei faţă de cuvânt a filosofiei analitice americane cu rasismul egalităţii“[36].

* * *

*Misera plebs*, indiferent că e înţeleasă ca majoritate „ignară“ sau ca grupuri marginale, nu e alcătuită din indivizi scopuri în sine. Ea este undeva la marginea moralei şi politicii. În cel mai bun caz poate fi tratată ca obiect al ambelor. Această entitate colectivă capătă, în perspectiva conservatorismului elitist, exact locul pe care l-a ocupat „individul“ în etica politică a comunismului: pe acela de executantă mută şi acefală a voinţei celor care au dreptul să se exprime fiindcă şi-au arogat dreptul să gândească în locul altora. *Misera plebs* nu merită nici democraţie (fiindcă riscă să-şi instaureze interesele joase drept politici), nici liberalism, fiindcă acesta este pentru indivizi autonomi, iar individualismul se aplică doar elitei.

Note

1. Titlul a fost inspirat de o expresie folosită de către Horia Roman Patapievici în volumul de eseuri intitulat *Politice*, publicat de editura Humanitas, Bucureşti în 1996. Misera plebs este o sintagmă compusă din adjectivul latin „miser“ (miser, miserum): nefericit, nemulţumit, mizerabil, jalnic, nefericit, meschin şi substantivul „plebs“ (lat: plebs, plebis), plebea, opusă patricienilor, poporul de rând, mulţime, vulg.
2. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
3. Vezi în acest sens şi studiul Onorei O'Neil: „Kantian Ethics“, în *A Companion to Ethics*, Ed. P. Singer, Blackwell, Oxford, 1996.

4. Vezi J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* London, Althone Press, 1970 (prima apariție: 1823) și J. St. Mill, *Utilitarismul*, trad. V. Mureșan, Editura Alternative, București, 1994 (publicat prima oară în 1863).
5. Personal am dezvoltat un criteriu de analiză mai slab decât cel al fericirii. Este vorba despre criteriul convenabilității. Vezi M. Miroiu, *Convenio,* Ed. Alternative, București, 1996.
6. Vezi de exemplu R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1978.
7. Vezi Brenda Almond, „Rights" în *A Companion to Ethics.*
8. Termenul „împlinire omenească" („human fluorishing") este utilizat mai ales de către eticienii virtuții. Aceștia văd în împlinirea omenească scopul însuși al acțiunii morale.
9. Vezi de exemplu teoretizările lui Charles Taylor în „The Politics of Recognition", în volumul *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.
10. Ch.Taylor, *op cit.*, p. 26.
11. *Ibid.*
12. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor.*
13. Ch.Taylor, *op cit.*, p. 36.
14. Ch.Taylor, *op cit.*, p. 37.
15. De exemplu, în universitățile românești practica admiterilor cu lucrări închise (oarbe la identitatea persoanei) e foarte interesantă. Am constatat că, de exemplu, la Facultatea de Filosofie a Universității București majoritatea celor admiși sunt femei. Rezultatele sunt echilibrate pe gen pe parcursul studiilor, dar, cel puțin în 1997, stafful academic facultății era alcătuit din 32 de bărbați și 2 femei.
16. Vezi Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
17. Ch. Taylor, *op. cit.* p. 42.
18. R. Dworkin, „Liberalism", în *Public and Private Morality*, Ed. St. Hampshire, Cambridge University Press, 1978.
19. A. Gutmann, „Introduction" la *Multiculturalism*, p.8.
20. A. Gutmann, *op. cit.*, p. 17.
21. A. Gutmann, *op. cit.*, p. 18.
22. A Gutmann, *op. cit.*, 20.
23. A Gutmann, *op. cit.*, p. 21.
24. Vezi articolul „Conservatorism, modernizare și tranziție" de Alexandru Duțu, în *Polis*, vol. 5, nr.2, 1998, p. 7.
25. Al. Duțu, *op. cit.*, p. 8.
26. Revista *Polis*, de exemplu, a consacrat două numere consistente (2 și 3 din 1998) pentru prezentarea și analiza conservatorismului, dar este vorba fie de traduceri din lucrările unor teoreticieni de marcă, fie de prezentări ale

conservatorismului apusean, fie de analize ale conservatorismului românesc din secolul XIX şi începutul secolului XX.

27. Horia Roman Patapievici, *Politice,* Humanitas, Bucureşti, 1996.
28. *Op. cit.*, articolul „Catastrofa identitară", prezentat prima oară la al II-lea Congres Internaţional al Asociaţiei Psihiatrilor Liberi, 1994.
29. Această ruptură între acei care se cultivă în Occident şi majoritatea populaţiei poate să fie regăsită şi în România actuală. Dar, ca şi în trecut, nu cred că e vina „celorlalţi" că nu înţeleg mesajul celor cultivaţi la sursă în valori occidentale. Rolul celor din urmă este acela de a facilita normativ, educativ şi instituţional întâlnirea celor două lumi, plecând de la realitatea dată.
30. Astfel este formulată, de exemplu, ideea lui J. Schumpeter despre democraţia elitistă în *Capitalism, Socialism and Democracy,* Allen & Unwin, London, 1976.
31. Vezi teoriile lui G. Mosca în *The Ruling Class* (1896), McGrow-Hill, 1939 sau cele ale lui V. Pareto: *The Mind and Society* (1916), Harcourt Crace, New York, 1935.
32. Vezi în acest sens un articol al lui Cristian Tudor Popescu, chintesenţial pentru prejudecăţile din spaţiul jurnalistic românesc pe tema corectitudinii politice şi a multiculturalismului: „Americii i s-a urât cu binele", apărut în cotidianul *Adevărul*, 11 mai, 1998.
33. *Politice,* capitolul „Refuzul memoriei".
34. Fiindcă nu mi-am propus decât o analiză etică a discursului *Politicelor*, am neglijat intenţionat să mă refer la marea cantitate de erori de ordin istoric şi teoretic de care abundă aceste eseuri (afirmaţiile documentate nu sunt partea tare a autorului *Politicelor*, el având scuza că este eseist). Voi da un singur exemplu: la pagina 128 el se referă la „feminismul extremist" şi la lozinca acestuia: „să nu mai naştem", despre care afirmă că este „argumentat prin împrejurarea că sarcina este o discriminare a bărbaţilor împotriva femeii, întrucât aceştia pur şi simplu sunt scutiţi de ea, ca şi când starea de fapt a naturii ar putea fi schimbată prin ucazuri votate prin adunări". Desigur că nici o feministă, oricât de extremistă, nu a crezut că poate vota schimbarea naturii. „Să nu mai naştem" a fost lozinca de protest utilizată împotriva inferiorizării femeilor chiar pe motivul că ele dau viaţă. Mesajul era de tipul următor: dacă faptul de a naşte este folosit ca să ne trataţi ca fiinţe inferioare, atunci refuzăm să mai naştem.
35. „Comunismul american" în *Politice,* pp. 125-132.
36. *Politice*, p. 131.

# O SOCIETATE FEMINIZATĂ[1]

Să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă mâine lumea ar declara sfârșitul societății patriarhale, așa cum s-a întâmplat la finele anului 1989, când s-a declarat sfârșitul comunismului. Supoziția mea este aceea că reacțiile femeilor ieșite subit din patriarhat se aseamănă substanțial cu cele ale oamenilor ieșiți peste noapte dintr-un regim totalitar de tip comunist. Mai particularizat, voi lua societatea românească drept situație paradigmatică.

Lumea românească a sfârșitului de mileniu se deprinde greu cu multitudinea „ismelor" care succed comunismului. În ea prind încă anevoie chiar și moduri de gândire circumscrise liberalismului, ecologiei ori social-democrației de tip apusean. Limbajul diferenței continuă să fie unul preponderent adversativ. Dar nici unul dintre noile „isme" nu a atins cote de ostilitate mai mari decât feminismul. Adversitatea este aproape spontană și se sprijină de obicei pe câteva intuiții și prejudecăți. Intuiția cea mai frecventă este aceea a pericolului. Feminismul este o mișcare subversivă care urmărește să schimbe regulile lumii „normale": el este o mișcare contra „naturii". Mai precis, cei angrenați într-o astfel de orientare urmăresc răsturnarea hegemoniei bărbătești și înlocuirea ei cu una femeiască. Prima intuiție se leagă deci de riscul răsturnării puterii, de dislocarea establishmentului universal masculin, precum și de răsturnarea perspectivelor patriarhale asupra lumii. Pentru că nu e vorba nici de luptă de clasă, nici de una de rasă sau etnie, ci de o relație între oameni care adesea își împart camera și își împărtășesc viața și profesia unii cu alții, feminismul ca mișcare nu trebuie tratat la fel ca altele, ci mai degrabă ironizat și înecat în ridicol.

Nu sunt oare ideologiile deja existente suficient de reprezentative pentru nevoile general-umane? Oare filosofiile au vizat altceva decât omul în genere? Dacă anumiți oameni nu se potrivesc modelelor standard, sunt diferiți de ele, nu cumva ei sunt mai puțin oameni, sau sunt neinteresanți filosofic ori poli-

tologic ca oameni? Nu cumva filosofiile perspectivale, ca şi politicile afirmative reprezintă prin ele însele o sursă de conflicte? Nu este mai bine să considerăm că avem aceleaşi probleme sau că anumite experienţe sunt private şi nedemne de interes filosofic sau politic îi privesc doar pe cei care le au?

Acest gen de probleme sunt vechi, dacă nu deja banale, în spaţiul cultural apusean. Să le privim puţin din cealaltă perspectivă, cea răsăriteană.

Ca să evite ancilaritatea politică în jumătatea de secol comunist, mulţi dintre filosofii răsăriteni au fugit spre tărâmul ideilor pure, evitând astfel problemele etice, politice, sau oricare altele ar fi putut ţine de filosofie aplicată. Acest gen de spaţiu cultural pare să fi legitimat o filosofie pur destrupată. În contextul ei, imaginea produsă asupra societăţii era una de tip transcendentalist, adică una coerentă cu gândirea de tip totalitar.[2] Cu excepţia perioadei cunoscute prin sintagma „obsedantul deceniu", la facultatea de filosofie s-a făcut şi filosofie neobedientă faţă de ideologia oficială. În anii '80, de exemplu, curriculumul universitar era deplin respectabil în zona logicii, epistemologiei, istoriei filosofiei, sociologiei. Erau substanţial reprezentate orientări aflate în dezbaterea pe atunci „hot": existenţialismul, structuralismul, neokantianismul, neopozitivismul. Problema vulnerabilă era aceea a selecţiei neexplicite a operelor filosofice. În cadrul acestei selecţii, accentul bibliografic cădea pe metafizică, epistemologie, filosofia ştiinţei şi în măsură nesemnificativă pe filosofia morală şi politică. Filosofia aplicată la analiza societăţii româneşti era marea absentă curricular-metodologică[3]. Acest fel de filosofare extramundană poate fi justificat ca un mecanism de supravieţuire care implica duplicitate şi complicitate[4], într-o societate pe care încerc să o caracterizez drept una negativ-feminizată. Graţie gândirii esenţialiste, toate tipurile de abordare filosofică postmodernă au fost descurajate[5]. „Vocea celuilalt" a fost înăbuşită de către ambele tipuri de presiuni: cea oficial-politică şi cea neoficial filosofică.[6] Pentru femei, ambele presiuni au avut acelaşi mesaj: cel al supunerii. Până în 1994, teoriile feministe au fost complet ignorate în învăţământul academic românesc. Nici măcar

feminismul marxist nu a fost inclus ca o componentă perspectivală în contextul neomarxismului. De la întâlnirea cu ştiinţele socio-umane, în general, cu filosofia politică, în particular, „marile absente" au fost; liberalismul, ecologia şi feminismul.

Ceea ce încerc să argumentez în paginile acestea este faptul că experienţele femeilor în condiţii patriarhale sunt asemănătoare cu cele ale persoanelor care trăiesc în regimuri totalitare. Mesajul ambelor societăţi este asemănător, consecinţele la fel. O societate post-totalitară suferă de un „sindrom bonsai"[7] (frica de autoafirmare) şi hrăneşte „pasiuni artificiale" cum ar fi: anxietatea, vinovăţia, amărăciunea, frustraţia, ostilitatea, resemnarea. O astfel de societate are păcate asemănătoare cu cele ale femeilor invadate de gândirea patriarhală (în primul rând, „păcatul originar" al lipsei stimei de sine, cum îl numeşte Mary Daly). Ideea mea este aceea că abordările feministe pot să joace rolul de strategii emancipatoare nu doar pentru femei, ci pentru orice categorie de persoane socializată o vreme îndelungată într-un regim totalitar. Ţinând cont de faptul că patriarhatul este cea mai veche şi mai răspândită ideologie şi practică a supunerii unui grup de către alt grup, el poate să fie socotit ca un „origo-reper" al tuturor regimurilor de dominaţie, inclusiv al celor de tip totalitar.

O abordare este socotită feministă dacă analizează ca relevante filosofic, moral, estetic, ştiinţific sau politic experienţele femeilor sau dacă abordează din perspective teoretice feministe diferite probleme. În cel de-al doilea sens există o literatură imensă întinsă pe mai bine de două secole şi de aceea nu cred că este rostul paginilor de faţă să-l schiţeze. De aceea, mă voi opri doar asupra primului mod în care o abordare este feministă.

Voi prezenta o clasificare personală a experienţelor femeieşti şi feminine, semnificaţia şi consecinţele acestora. Nevoia acestei clasificări am resimţit-o din diferite raţiuni metodologice. În primul rând, mie însămi mi-era greu să explic unui public mai larg, într-un interval de timp scurt, ce anume este specific problematic pentru femei, care este genul proxim şi care este diferenţa specifică în analiza situaţiilor în care se află femeile

şi bărbaţii (în analiza felului în care funcţionează „genul social"). În al doilea rând, mi-am dat seama că diferenţele între orientările feministe ţin mai degrabă de centralitatea experienţelor vizate de către fiecare categorie în parte şi că genul proxim al orientărilor feministe îl reprezintă toate aceste experienţe, iar diferenţa specifică vizează mai degrabă acea sau acele experienţe care sunt tratate ca centrale (cruciale).

Am clasificat experienţele femeilor în şase categorii: 1) experienţe femeieşti; 2) asocierea simbolică cu natura; 3) imaginea de neajutorată; 4) experienţe feminine; 5) subordonarea; 6) anonimatul.

## 1. Experienţele femeieşti

Din categoria experienţelor femeieşti fac parte: graviditatea, travaliul, naşterea, leuzia, hrănirea altei persoane din propriul trup, sângerarea periodică. Dacă despre oameni în genere se poate afirma că au experienţe naturale de tipul respiraţiei, hrănirii, sexualităţii, conservării etc., despre unii dintre ei se poate spune ceva mai mult în această privinţă. Femeile sunt potenţiale dătătoare de viaţă, sunt dotate să poarte, să nască şi să hrănească alte fiinţe omeneşti. În ultimă instanţă, fiecare dintre noi este rezultatul deciziei femeieşti care ne-a făcut posibil. Acest atribut femeiesc nu este lipsit de consecinţe. Unele consecinţe sunt de natură filosofică. De exemplu, a privi condiţia umană din perspectiva naşterii înseamnă inclusiv a disloca obsesia unicei universal afirmative acceptate de către filosofi: „toţi oamenii sunt muritori"[8]. Înseamnă centrarea pe o altă universal afirmativă: „Toţi oamenii se nasc". În acest punct însă problema devine interpretabilă. Facultatea reproductivă face parte dintre virtualităţile noastre cărora putem sau nu să le dăm curs[9]. Virtualitatea se intersectează cu libertatea, căci aşa cum de pildă dotarea mea cu o musculatură suplă nu mă obligă să fac atletism, nici dotarea mea cu aparat reproducător nu mă obligă să devin părinte. Dacă o fac, este pentru că aleg să dau curs acestei posibilităţi, aleg responsabilitatea unei alte vieţi. Deşi aceste consecinţe par logice, ele au însă un statut extrem de controversat în istoria

civilizației. Această istorie a fost și este încă prin excelență patriarhală. Pe scurt zis, sub aspectul experiențelor discutate aici, istoria în general este cea a controlului bărbătesc asupra capacităților reproductive femeiești, precum și a arsenalului de legitimări religioase, filosofice și politice ale acestui control. Dacă libertatea este admisă ca valoare în multe societăți, ea se oprește în privința femeilor la ideea că ele au un destin biologic căruia trebuie să-i dea curs. Reducționist vorbind, bărbații își construiesc un destin social, iar femeile dau curs unui destin biologic. Nu există un consens dat de tradiție cu privire la „rostul bărbaților pe această lume" așa cum există în privința femeilor ca dătătoare și „îngrijitoare" de viață. Nici modernitatea luministă, fie ea raționalistă, fie romantică[10] nu a scăpat de această idee, preferând verdictul potrivit căruia bărbații trăiesc în ordinea culturii iar femeile în cea a naturii, în condițiile în care ierarhiile cultură-natură, spirit-materie, bărbat-femeie rămân tabuuri ideologice de nedepășit. Din existența unor experiențe comune mai numeroase cu natura nu s-a dedus un avantaj femeiesc în cunoașterea mai empatică a vieții[11], ci faptul că, mai „naturale" fiind, femeile sunt mai legate de animalitate, împlinirea lor e mai degrabă biologică, ele tind să „coboare" în imanență, în timp ce bărbații au premise de ridicare spre transcendență, spre creație de sensuri și valori. Unii dau viață; ceilalți o definesc, explică, valorizează, normează. Modul în care diferite orientări feministe au abordat astfel de experiențe a depins în mare măsură de aprecierile culturale ale relației biologic-social sau natură-umanitate. Câtă vreme depărtarea de natură era văzută ca sursă esențială de acces la umanitate, iar experiențele femeiești erau socotite piedici pentru realizarea umanității veritabile a persoanei, mulți feminiști erau de fapt misogini[12], masculinitatea – identificată cu umanitatea, cu modul de existență bărbătesc – fiind și cea ce dădea seama de „general-uman". Emanciparea femeilor epocii moderne era mult legată de imitarea personajului normă, adică a bărbatului, maternitatea fiind de pildă văzută ca o sursă de frustrație în accesul la umanitate și cultură. Au trebuit să treacă aproape două veacuri pentru ca feminismului egalității prin asemănare să îi ia locul cel al egalității prin diferență, adică al acelui feminism în care femeile nu

se mai ruşinează, nu mai reneagă aspectele femeieşti ale vieţii lor, derivând din acestea revalorizări ontologice, epistemologice, etice şi politice care ne dezvăluie moduri de gândire neexplorate, ignorate dar deosebit de importante în înţelegerea unui omenesc mai aproape de ginomorfism şi nu doar de andromorfismul tradiţional. În planul relaţiilor concrete, bărbaţii încep să se apropie tot mai mult de mentalitatea şi practicile materne, de responsabilitatea împărtăşită pentru o nouă viaţă, încă din momentul concepţiei. Ei încep să participe alături de partenerele lor la momentele de pregătire pentru naştere, la travaliu, le asistă şi ajută alături de medici, îngrijesc nou-născuţii încă din primele ore. Aceste practici nu slujesc doar perceperii concrete a statutului de părinte şi partener, dar şi unei alte relaţii de apreciere pentru fiinţele vii, inclusiv unei atitudini mai puţin conflictualist-războinice şi unei autopercepţii mai integrate ecologic (în sensul aprecierii vieţii în orice făptură). Pe fondul acestor revalorizări s-au născut ecoeticile, eticile materne, eticile ginocentrice.

Uneori locul bărbaţilor, în calitate de agenţi ai patriarhatului, este luat de către statul autoritar. Să ne amintim că până acum mai puţin de un deceniu statul român deţinea controlul asupra facultăţilor noastre reproductive, normându-ne un număr obligatoriu de copii şi chiar supunând periodic femeile la controale ca să nu cumva să-i scape o nouă „mână de lucru" necesară construcţiei comunismului. Multe din dezastrele sociale şi morale actuale sunt consecinţa acestei politici pronataliste bazată pe supoziţia destinului biologic (precum şi a celui social: noi nu trăiam pentru scopurile noastre, ci ca mijloace pentru împlinirea unei ideologii). Totalitarismul a operat în privinţa femeilor din România cu ideea dublei predestinări: naturale şi sociale. Voi pomeni aici doar câteva rezultate ale fatalismului patriarhal de tip comunist: un număr de orfani şi copii abandonaţi incredibil de mare, femei ucise de septicemii, femei în închisori, confiscarea simbolului matern de către Elena Ceauşescu, responsabilitatea paternă scăzută, trivializarea şi ignorarea problemelor femeieşti, socotite nedemne şi neimportante public, deci şi lipsa educaţiei ambelor sexe în această privinţă.

Statul totalitar a avut drept consecinţă şi dispariţia dihotomiei public-privat. În paranteză fie spus, eu consider utilizarea termenilor public-privat ca nelegitimă în cazul regimurilor totalitare, în general, al celui românesc, în particular. În contextul acestora am putea vorbi mai degrabă de dihotomiile stat-individ, oficial-neoficial. În spaţiul extrapersonal (cel aşa-zis public), locul vizibil era monopolizat de către partidul-stat. Chiar şi acest proprietar al vizibilităţii s-a redus după 1971, tendinţa fiind aceea de a trece în invizibilitate a oricărei persoane şi a oricărui discurs cu excepţia celor care aparţineau cuplului dictatorial (discursul era totuşi monopolul părţii bărbăteşti a cuplului). Nu doar regimul, dar şi discursul erau unipersonale. Spaţiul „privat" nu putea să aibă caracteristicile privatităţii o dată ce natalitatea, divorţialitatea, căsătoriile, educaţia copiilor, condiţiile de locuire, cantitatea şi calitatea consumului erau accentuat controlate statal. Proprietatea însăşi a devenit proprietate de stat şi proprietate personală, aceasta din urmă incluzând doar bunurile de consum. Noninterferenţa în viaţa privată a devenit un nonsens, o dată cu însăşi ideea de viaţă privată. Cenzura, inexistenţa secretului corespondenţei, transparenţa vieţii de familie „în faţa colectivului de muncă", au fost practici curente ale regimului totalitar. Este greu de vorbit în termenii discursului feminist despre refuzul statului de a se amesteca în viaţa de familie ca despre o tolerare a existenţei unei entităţi colective supraindividuale în cadrul căreia drepturile omului dispar.

Acum, sub multe aspecte ale vieţii noastre, trăim din plin rezultatele nelibertăţii şi amoralismului derivat din aceasta. Femeile nu deliberează asupra naşterii unui copil, ci adesea se descotorosesc doar de o sarcină indezirabilă; culpabilizarea religioasă le creşte eventual teama, dar nu şi responsabilitatea liberă – un simptom al acestui comportament fiind şi preferinţa pentru avort în raport cu planningul familial şi mijloacele contraceptive. Teama de maternitate are cauze economice, profesionale şi sociale, căci noi continuăm să discutăm despre aspectele strict materne ale statutului de părinte, luând notă eventual doar de existenţa mamelor criminale, dar nu şi de iresponsabilitatea taţilor. Lipsa educaţiei şi politicilor feministe le fac pe femei să

nu-şi cunoască drepturile, să nu le revendice, să se ruşineze că au probleme femeieşti, iar pe bărbaţi să nu le înţeleagă, să nu se implice cultural şi normativ în aceste aspecte care, nu-i aşa, femeieşti fiind sunt triviale, neinteresante, particulare.

Frica de maternitate are rădăcini morale, psihologice şi economice. În ciuda propagandei oficiale pronataliste[13], a exaltării „mamelor eroine" şi a propagandei despre omnipotenţa feme iască (femeile erau omagiate pentru dubla zi de muncă, aceasta trecând drept expresie a „eliberării" şi „emancipării" de tip comunist), femeile au reacţionat adesea printr-un maniheism tacit. Propria biologie le-a devenit inamicală. În cazul lor, controlul statal a pătruns până la nivel uterin. A rămâne însărcinată într-o lume fără speranţă era privit cel mai adesea (şi mai este încă), drept o catastrofă[14]. Taţii au fost excluşi din discursurile pronataliste, întărindu-se pe această cale două mituri care nu au fost numite ca atare, dar acest fapt nu le-a împiedicat să funcţioneze: cel al *mamei partenogenetice* şi cel al *patriarhatului fără taţi*[15].

## 2. Experienţa asocierii simbolice cu natura

Unii oameni sunt priviţi ca mai aproape de natură, imanenţă, emoţional, iraţional. Este cazul celor care au fost numiţi de-a lungul istoriei barbari, sălbatici, al băştinaşilor din colonii şi al sclavilor. Din nou la acest statut femeile candidează cu şanse de victorie[16] în condiţiile în care ceilalţi „rivali" sunt mult mai trecători – practic, ei nici nu mai există. În calitatea lor de oameni mai puţin raţionali, cei mai sus pomeniţi sunt socotiţi mai puţin capabili de autocontrol, dezorganizaţi, isterici, imprevizibili, mai legaţi de concret şi de trup, nu de abstract şi spirit. Interesant este faptul că, simetric, imaginea naturii este la rândul ei feminizată. Avem de-a face cu un proces complementar, cel al „naturalizării femeilor" şi cel al „feminizării naturii". Justificarea ultimă a menţinerii femeilor în această categorie o reprezintă experienţele exclusiv femeieşti.

Din premisele mai sus amintite deducem, conform tradiţiei culturale raţionaliste, că aşa cum mintea conduce trupul, tot aşa

cei raționali îi conduc pe cei irațională, că tot ceea ce este „natură" (pasiune, emoție) trebuie condus de spirit, cultură, lege și utilizat în scopurile legiuitorilor. Natura și ceea ce cade sub semnificația ei reprezintă simple resurse. Culturile care încurajează gândirea dualistă sunt marcate profund de astfel de abordări. Ele au atins și feminismul rațională, acesta considerând îndepărtarea de „natură" drept cheie pentru ieșirea din condiția secundă. Cartezianismul devine obsesie a gânditorilor moderni, feminiști[17] și nefeminiști. Au trebuit să treacă două veacuri și să fie substanțial deconstruiți „idolii" modernității[18] pentru ca varianta îndepărtării de ceea ce simbolizează femeile să-și piardă unicitatea ca demers spre libertate. Valorizările de acum tradiționale ale raționalismului sunt așezate între paranteze, ca și tabuurile culturale de tipul neutralității și obiectivității. Relativismul, subiectivismul și perspectivismul în cunoaștere sunt deja „bunuri" ale timpurilor noastre postmoderne, timpuri care au făcut cu putință ecologia și ecofeminismul. Admitem că trăim ca semeni întru natură și ca semeni întru umanitate, că ierarhizările, ca și gândirea dihotomică, sunt doar relative la un tip de cultură, nicidecum constante eterne. Emoționalul și raționalul nu se mai disting tranșant, tot așa cum nu mai distingem net între fapte și valori – căci acum știm că judecățile noastre de valoare ne influențează orice privire asupra lumii, că lumea gândită e după chipul și asemănarea teoriilor noastre și se schimbă odată cu ele. Pentru ca această lume să semene cu oamenii, înțeleși ca bărbați și femei, este necesar ca acești oameni să-și exprime neîngrădit specificitatea, să se poată înțelege prin participare, nu prin dominare și supunere. Oferta culturală este în general și uneori chiar exclusiv bărbătească. Ceea ce știm despre femei și relațiile de gen se bazează pe discursul religios, filosofic, ideologic, politic și artistic bărbătesc. Legitimarea lui ca „Discurs" obiectiv, neutru, eventual supoziția că autorul vorbește în calitate „transmundană", condamnă femeile la „acefalie", la gândire prin delegație.

Modelul dominare-supunere este un rezultat al masculinizării negative a unei societăți. Masculinizarea negativă își are drept premisă modelul atomar-individualist al persoanei, pre-

cum şi conceperea istoriei ca istorie conflictuală, modelată de lupte şi adversitate, ba chiar condiţionată ca progres de luptele de clasă, rasă, interetnice, între sexe chiar. Este un model adesea antropofob şi ecofob, model al „puterii asupra puterii"[19], şi nu al celorlalte forme: puterea asociativă, sau cea de a da putere, de pildă. Această abordare adversativă este cu atât mai departe de cele pluraliste cu cât ia paradigma conflictualistă drept esenţială pentru exprimare relaţiilor omeneşti. Presupune că anumiţi oameni sunt mai îndreptăţiţi decât alţii să existe şi să se afirme, căci ei aparţin categoriei superioare de clasă, rasă, etnie sau sex. Asumă faptul că specia umană este unica îndreptăţită la satisfacerea nevoilor proprii, celelalte specii fiind alcătuite din făpturi de folos: căci rostul speciei noastre este să stăpânească pământul, nu să-l gospodărească[20].

Modelul antropofob şi ecofob a fost o parte consistentă a experienţei noastre totalitare. În ochii ideologiei am devenit resurse şi făpturi iraţionale. În această calitate ni s-a normat şi consumul, în virtutea „dreptului" la raţia „ştiinţific"-determinată, noi înşine fiind socotiţi incapabili să ne discernem nevoile. Statul juca în această privinţă şi un rol *matern,* nu doar patern. Educaţia oficială a tins spre eliminarea aspectelor emoţional–individuale, precum şi spre eliminarea ideii de interes personal. Pentru că exercitarea voinţei proprii era socotită un semn de anarhie periculoasă, a fost blocat pe cât posibil accesul „inconştienţilor" la modelarea normelor şi legilor. O societate maniheisă a născut două categorii de entităţi colective: cea raţională şi conştientă: Partidul, cea iraţională şi inconştientă: masele („poporul unic muncitor").

Conştiinţa ecologistă, la rândul ei, nu avea ce căuta într-o lume în care aproape toate fiinţele erau considerate simple resurse. Produsele remanente ale acestei lumi sunt, cred, vizibile: orientările liberale nu au suport într-o mişcare liberală (căci aceasta presupune o cultură a autointeresului şi drepturilor individuale); orientările ecologiste nu au suport într-o mişcare ecologistă, pentru care lipseşte aderenţa moral-politică („de alte specii ne arde nouă pe inflaţia şi sărăcia asta?" sună argumentul antiecologiştilor); orientările feministe nu au suport în mişcări

feministe, căci femeile rămân în exercitarea antrenamentului luptei pentru supraviețuire, autoafirmarea fiind considerată încă o fantezie exotică.

### 3. Experiența imaginii de neajutorat

Împărtășită împreună cu copiii, vârstnicii și persoanele cu handicap, imaginea neajutorării este o altă constantă a experienței de a fi femeie. Spre deosebire însă de copii și vârstnici, pentru care această condiție este vremelnică, femeile candidează la neajutorare perpetuă. Sunt tratate ca *etern minore* și *etern handicapate.* Aparent, o astfel de formulă ține doar de tradiția religioasă. În viața reală însă, acest tratament stigmatizează femeile sub multe aspecte și conduce la excluderea lor sau la neimplicarea lor ca subiect al cunoașterii și normelor. E vorba de excluderea lor din statutul de gânditoare-producătoare de valori public recunoscute. Mary Daly formula explicit acest lucru: „În structurile patriarhale, femeile pot fi, până la urmă, tolerate să învețe, chiar și să-i învețe pe alții. Ceea ce nu li se poate tolera este faptul de a gândi cu mintea proprie" [21]. Ele sunt mai slabe fizic, dar acest lucru nu-i atât de important, căci oricând poți găsi bărbați debili fizic, dar veritabili „atleți ai spiritului". Important este ca această slăbiciune să fie esențială și eternă. Formula patriarhală pentru eternizarea debilității este: „femeile nu-și pot fi cap". Consecința „acefaliei" (a se citi: a lipsei discernământului) este aceea că ele trebuie conduse, protejate (inclusiv de ele însele). Pentru ca să existe, ele trebuie să atragă și să păstreze un bărbat, să se așeze sub protectorat bărbătesc[22], așa cum copiii se află sub protectorat părintesc.

Neajutoratii, oriunde s-ar afla, sunt persoane lipsite de autoritate sau autoritatea lor este joasă în raport cu cea a grupului normatorilor-legiuitori. Ei au cel mult influență, dar nu putere. Perpetuarea acestui statut se justifică prin infantilizarea produsă de tehnici *parentaliste.* Discernământul este monopolul grupului superior, acesta deține puterea și adevărul pe care le administrează celorlalți, spre „binele" lor[23]. Orice totalitarism lucrează cu aceste supoziții: voi nu știți ce vreți, vă spunem noi

care trebuie să vă fie dorințele; iar dacă aveți idei diferite despre binele vostru, ele sunt greșite și chiar periculoase, vă pot face rău. Ani de zile am înghițit formula: „PCR, factorul conștient al societății noastre", formulă care presupunea existența în stare inconștientă a celorlalți. Ideologizarea în acest spirit a contribuit și ea substanțial la feminizarea negativă a societății românești: oamenii nu au mai fost încurajați să-și exprime forța și tăria, ci doar capacitatea de a îndura pasiv tot ceea ce venea de la cei pe care trebuiau să-i suporte drept „cap".

Am utilizat mai devreme un termen mai neobișnuit, pe cel de *parentalism* în locul celui de *paternalism*. Voi schița o explicație în privința acestei preferințe. Societățile *paternaliste* sunt cele care intervin în viața indivizilor după modelul tatălui autor-purtător de norme și îndreptățit spre cenzură și control. Indivizii au nevoi și interese proprii, încearcă să și le satisfacă. Statul intervine să le reprime „principiul plăcerii", dar nu îi ia și în grijă cotidiană. Societatea românească totalitară a fost, cred, și una *maternalistă*. Statul nu era doar furnizor de norme și „drepturi", ci și furnizor de „grijă". El norma și nevoile și consumul, după cum norma modul privat de viață, nu doar pe cel public. Statul nu era doar administratorul general, ci și cel privat. În Planul Național Unic de Dezvoltare Economico-Socială se prevedeau „drepturi" de consum în detaliu, ca într-o familie: cantitatea de haine, jucării, metri pătrați locuibili, electricitatea și combustibilul cuvenite fiecăruia, cantitatea și calitatea hranei. Statul făcea, cu alte cuvinte, și treaba tradițional feminească: managementul domestic, încercând o distribuție echitabilă a bunurilor între „copiii marii familii socialiste".

Ce se întâmplă în prezent cu imaginea de neajutorat? De bună seamă, ea se destructurează vertiginos (în ciuda nuanțelor etatiste ale politicii de tranziție). Oamenii învață că nu mai are nimeni grijă de ei, că pot hotărî singuri care le este binele. Ispita protectorului este încă foarte mare. Ea se recunoaște și în politicile de distribuire a bugetului spre capitole destinate protecției sociale (între 30-40% din banii publici ). Grija în sens de asistență pentru dezvoltare este înlocuită cu caritatea, întărind modelele conservatoare ale societății de supraviețuire.

Tranziția dinspre etica datoriei spre cea a drepturilor și eventual a grijii[24] trece adeseori prin zona antietică a nepăsării. Formulei: „totul mă îngrădește" îi ia locul formula: „nimănui nu-i pasă". Pentru femei lucrurile sunt chiar și mai complicate, căci mesajele neajutorării sunt încurajate pe mai multe căi: ele sunt vizibile mai ales ca anexe ale unor personaje publice; vocea autorității și puterii este exclusiv bărbătească; independența lor economică scade; sărăcia se feminizează progresiv, chiar în moduri foarte subtile: zonele bugetare, cu personal predilect alcătuit din femei (învățământul, cultura, sănătatea), sunt cele mai paupere, pariindu-se poate și pe faptul că femeile sunt mai răbdătoare, nu prea-și cer drepturile și se tem de proteste, chiar și de ridiculizarea lor ca protestatare.

## 4. Experiențe feminine

Experiențele pe care le numesc feminine sunt cele pe care le au predilect femeile: îngrijirea (hrănirea, curățirea) copiilor, soțului, bătrânilor; managementul domestic; violul, pornografia, prostituția, hărțuirea sexuală. Ele sunt împărtășite cu „servitorii" din toate timpurile.

Îngrijirea altora este o îndeletnicire derivată din ceea ce am numit „destin biologic". Femeile produc trupuri de oameni și – continuă argumentul – trebuie să se ocupe de dezvoltarea și menținerea acestor trupuri, precum și a trupurilor celor din jur[25]. Ele însele fiind privite ca mai aproape de zona emoționalului și trupescului, de concret, detaliu și cotidian, au o „predilecție înnăscută" pentru grijă, ca și când ar fi dotate cu gene speciale în acest sens. O femeie nereceptivă la nevoile altora este „de-naturată", este „ne-feminină", „a-normală" ca femeie. Dacă mergem pe urmele acestui raționament, o concluzie se impune: purtarea de grijă nu este calitate morală, ci trăsătură naturală, deci femeile n-au merite dacă o fac, ci defecte (sunt „denaturate") dacă refuză să o facă. Morala este înțeleasă mai degrabă ca mijloc al cenzurării impulsurilor noastre naturale, ca ceea ce construim comportamental dincolo de natură[26]. O femeie care spală și hrănește pe alții nu este virtuoasă[27], ci nor-

mală, ea nu face un act de autosacrificiu, ci îşi face datoria faţă de membri familiei. Limba română nu înregistrează de pildă calitatea de gospodină drept calitate morală („gospodar" având înţeles diferit, cu referire la activităţi vizibile ca muncă în gospodăria publică sau privată, dar nu în bucătărie), neexistând un echivalent masculin al termenului. Mai interesant este însă faptul că activitatea de îngrijire nu trece drept muncă propriu-zisă, ci mai degrabă ca o emanaţie a comportamentului femeiesc. Este o muncă cel mai adesea neplătită şi chiar cultural disprețuită. Motivele disprețului se leagă de obiectul acestei munci – trupul – cât şi de rezultatele ei efemere. Fiind concentrate pe strategii reproductive (de menţinere a vieţii şi bunăstării membrilor familiei), femeile devin candidate slabe la statutul de producătoare de valori public recunoscute. De aceea urmele lor în istoria patriarhală sunt foarte vagi. Întreţinerea vieţii cotidiene nu lasă monumente, nici fapte „eroice". Analog, societăţile slab-dezvoltate, cu cetăţeni reduşi la condiţia de populaţie îngrijitoare a „destinelor naţiei", nu produc nimic spectaculos în afara supravieţuirii. Ca şi în cazul femeilor, răspunsul pe care îl pot da oamenii acestui tip de societăţi la întrebarea: „ce aţi făcut voi în istorie?" este unul minimalist; „am trăit şi i-am ajutat şi pe alţii să trăiască". Supravieţuirea însăşi devine autojustificativă. Ea este coerentă cu ideea că în viaţă am făcut ceea ce **trebuie**, nu ceea ce am **vrut**. Strategiile supravieţuirii dezvoltă gândirea de tip fatalist, nu pe cea de tip liber, autoafirmativ.

În cele mai multe societăţi cei care îngrijesc sunt femei sau servitori. Ei au statutul de fiinţe auxiliare unor moduri de existenţă socotite superioare, ei sunt mai degrabă oameni-mijloc, persoane cu identităţi funcţionale care îşi justifică viaţa prin slujire. Evoluţia istoriei a transformat multe slujiri în muncă plătită; dar din nou aceasta a afectat prea puţin rolul femeilor şi viaţa lor, mai ales într-o societate ca a noastră unde atât de mare este nepăsarea publică în privinţa dublei zile de muncă a femeilor, încât, indiferent de diversificarea investiţiilor, în privinţa serviciilor care să compenseze efortul casnic nu s-a întreprins nimic semnificativ. În schimb, când se discută o com-

pensație la pensionare pentru femei, motivul invocat este acela că ele „sunt mai muncite": chiar folosirea impersonalului duce la ideea de fatalitate. Cei care „le muncesc" sunt soții și copii, unii din neputință, alții în virtutea unei tradiții care le convine. În compensație, femeile își infantilizează soții și fiii în zona privată a existenței, făcându-i dependenți de ele sub aspectele bazale sau în decizii elementare în zona hrănirii, locuirii, timpului liber. Cred că un efect al infantilizării este și faptul că speranța medie de viață a bărbaților din România este mai scăzută cu șapte ani decât la femei[28]. Văduvia este mai grea la bărbați și din lipsa deprinderii lor de a se descurca în viața cotidiană cu rezolvarea autonomă a propriilor nevoi. În viața publică bărbații sunt încurajați mai mult spre independență și autodeterminare; în cea privată, balanța înclină mai degrabă spre femei. Expresiile și practicile popular-patriarhale: „bărbatul este capul familiei", „femeia este stăpâna casei", creează relația de dependență reciprocă și descalifică (infantilizează) pe fiecare dintre protagoniștii cuplului pe zona de expertiză a celuilalt.

Teoriile feministe fac referire la existența a două tipuri de morale spre care înclină cele două sexe: o morală a drepturilor bazată pe norma: „nu leza!"(mai degrabă bărbătească) și o morală a grijii și relațiilor[29], bazată pe ideea de a veni în întâmpinarea nevoilor altora (mai degrabă femeiască). Prima morală este dominantă în viața publică, cea de-a doua în viața privată. Prima morală trece drept standard, cea de-a doua drept expresie secundară, neuniversalizabilă. Dacă cele două morale nu funcționează împreună, indiferent de sex, ne putem aștepta ca bărbații să fie încurajați spre realizarea de sine, eventual cu ajutorul femeilor și cu prețul împlinirii lor în calitate de auxiliari ai realizării bărbătești, dar nu în calitate de subiect-scop în sine. Este o limpede cale de irosire a potențialului creativ al jumătății femeiești într-o societate și, în același timp, o explicație a stopării performanței femeilor la o anumită etapă de evoluție. La noi, de exemplu, peste jumătate din absolvenții învățământului superior sunt femei, cu rezultate compatibile cu cele ale colegilor bărbați. Însă în poziții de vârf în cercetare, învățământ superior, management, politică, afaceri, numărul și

importanţa femeilor sunt neglijabile, în mare măsură pentru că multe dintre femei devin *cripto-servitoare*. Servitutea nu trebuie văzută doar în sens casnic. Femeile fac servicii „domestice" şi când lucrează, de exemplu, în cercetare. Ele sunt împinse spre zona de „întreţinere", mai degrabă decât spre cea de inovaţie şi dezvoltare. Cultura nu este infuzată cu valori feministe ca să le ajute să iasă din cercul vicios al servituţii şi fatalităţii acesteia. Tacit sau explicit, lucrăm cu două morale, cu două sisteme de evaluare, pretinzând însă că nimic nu tulbură egalitatea de şanse în afirmarea celor două sexe.

De fapt în societăţile dezvoltate reforma cea mai semnificativă s-a produs în zona vieţii publice; ea a fost ţinta schimbării pe care a urmărit-o feminismul modern, accesul la profesii, la statutul de cetăţean fiind deja bunuri câştigate sub aspect cantitativ. Sub aspect calitativ, adică în privinţa afirmării şi autoexpresiei în aceste statute, schimbările sunt încă mici, iar o explicaţie importantă o găsim în conservatorismul de roluri în viaţa privată, în lipsa parteneriatului între femei şi bărbaţi. Bărbaţii nu mai sunt câştigătorii exclusivi ai pâinii, dar ei rămân cei serviţi acasă de către pseudopartenerele lor de viaţă. Teama de feminism are într-adevăr justificări prin teama pierderii statutului de persoană care are dreptul să fie unilateral servită, eventual doar în virtutea statutului simbolic de „cap al familiei". În această privinţă şi cei mai liberali intră în consens cu cei mai conservatori, iar liberii cugetători îşi dau mâna cu fundamentaliştii. Această teamă poate însă fi reconvertită prin revalorizarea activităţilor din viaţa privată. Căci, în modelele culturale tradiţionale bărbaţii înşişi sunt frustraţi de formele de realizare specifice vieţii în familie.

Sugestia făcută de către eticienii feminişti este aceea că nici morala drepturilor, nici cea a grijii nu trebuie privilegiate una în raport cu alta şi nici nu trebuie să fie monopol de sex, dacă pretindem că adoptăm o morală umanistă care are drept scop împlinirea omenească, sau măcar neîngrădirea acestei împliniri[30].

Între experienţele preponderent femeieşti am numit şi violul, pornografia, prostituţia, hărţuirea sexuală şi violenţa domestică[31]. Am aşezat aceste experienţe în comun pentru că ele

se datorează supoziției că femeile sunt obiect de întrebuințare sexuală, că ele sunt făcute ca să placă și să folosească, că sunt la dispoziția bărbaților. Există numeroase studii sociologice și psihologice care se ocupă de analiza cazurilor de viol și a ideologiei care le generează[32]. În spatele acestui act se ascunde tendința spre infamare a femeilor sau uneori a bărbaților adversari, în această ultimă categorie intrând îndeosebi violurile comise în timpul războaielor. De obicei cazurile de viol sunt discutate în relațiile dintre străini, deși cele mai multe situații de acest tip se petrec între rude, soți și cunoscuți, îndeosebi prin abuz de încredere[33]. În România și acest subiect este tratat în perspectiva unei imoralități ieșite din comun (eventual cu titluri de genul „S-a deschis sezonul la violuri") sau este eludat ca important tocmai de către gazetele care fac caz de faptul că se ocupă de stimularea construirii societății civile, stând însă cu ochii numai pe politică. Din acest motiv nu are nici o prestigiu în dezbaterea publică vreo lege împotriva hărțuirii sexuale sau a violului conjugal. Mai mult, problema hărțuirii sexuale a fost inclusă în proiectul de lege cu privire la egalitatea de șanse (în mai, 1998). Proiectul a fost discutat doar sub aspectul hărțuirii sexuale și anume la modul strict ironic (ca un atentat la adresa „virilității bărbatului român").

Femeile violate sunt traumatizate în primul rând pentru că ele nu se mai simt persoane, ci obiecte de folosință abominabilă. Lor nu li se lezează doar corpul, ci în primul rând demnitatea de oameni; iar dacă îndrăznesc să rupă tăcerea și să spună public ce li s-a întâmplat se pot trezi cu clasica reacție a „blamării victimei", cu propria lor culpabilizare. Codul Penal românesc nici nu concepe un altfel de viol decât cel practicat împotriva femeilor[34]. Multe femei din România nu știu că au dreptul să dispună de propria lor sexualitate și continuă să se creadă proprietatea sexuală a soțului sau altui partener, căci la noi drepturile omului se opresc adesea la ușa casei, în cazul în care sunt respectate în afară. Libertatea este limitată ca discurs la sfera publică, ignorându-se faptul că cele mai frecvente și mai profunde drame se petrec în familie și că, pe lângă cauzele lor economice, mai există o multitudine de cauze printre care și men-

talitatea de posesor-proprietar asupra celuilalt. O societate nu poate avea oameni liberi în sfera publică dacă se complace să ascundă însclavările şi abuzurile din sfera privată. Nu este posibilă educarea parteneriatului social fără un model generic pentru acesta în familie. Dacă o familie este „şcoala abuzurilor şi nu a dreptăţii"[35], participarea cetăţenească responsabilă este o simplă formă fără fond. Violenţa suportată prin excelenţă de către femei se răsfrânge în comportamentul acestora faţă de copii, ei devenind o ţintă mai slabă pentru defularea agresivităţii faţă de un partener abuziv, dar puternic fizic şi simbolic.

Pornografia ascunsă în casete video de ochii vigilenţi ai cenzorilor a explodat ca un semn al libertăţii neîngrădite, adică exact ca un semn a ceea ce nu este democraţia: căci în condiţii democratice libertatea mea este limitată de libertatea celuilalt, iar dreptul meu – de dreptul celuilalt. Pornografia lezează dreptul femeilor la o imagine demnă şi încurajează, alături de prostituţie, practicile şi imaginile sexiste într-o societate, inclusiv violenţa împotriva femeilor şi disprețul faţă de acestea[36].

Prostituţia, traficul de femei, mai ales prostituţia forţată practicată de către minori şi minore este un fenomen foarte răspândit pe fondul sărăcirii generalizate a populaţiei. Interesul normativ-instituţional faţă de prostituţie a fost şi rămâne redus. Cu o singură excepţie[37], acest gen de sclavie şi umilire nu este tratat ca problemă pentru politicile publice. Discursul public este adesea ipocrit: societatea noastră creştină nu tolerează astfel de fenomene (oricât de reale ar fi). Încriminările vizează doar vânzătorii de servicii sexuale, nu şi pe cumpărătorii unor astfel de servicii. Morala, sub aspectele ei deontologice, lucrează iarăşi cu două măsuri: „păcătoşii" sunt prostituatele şi „peştii", nu şi clienţii[38]. Codul Penal operează cu acelaşi categorii de vinovaţi. Argumentarea în favoarea legiferării prostituţiei a fost mai puţin una liberal-utilitaristă, axată pe drepturi (dreptul de a dispune de propriul corp) şi mai mult una axată pe consecinţe: controlul sanitar şi fiscal al fenomenului, restrângerea „pieţei negre" a prostituţiei. Din punct de vedere feminist–liberal, avantajul important al singurului proiect normativ de până la ora actuală este că nu mai leagă de un singur sex

imaginea de prestator de servicii sexuale. Ceea ce nu împiedică faptul ca, la nivelul aşteptărilor publice, imaginea despre prostituţia legiferată să fie aceea a accesului nelimitat şi unilateral al bărbaţilor la servicii sexuale prestate de către femei.

## 5. Subordonarea (aservirea)

Subordonarea este experienţa comună a femeilor şi altor categorii socotite inferioare: clase, rase, grupuri etnice. Sintetic, subordonarea este rezultatul inaccesului sau accesului foarte slab la resurse semnificative şi control, la stabilirea normelor, legilor şi criteriilor. Grupurile subordonate sunt dependente economic, politic şi cultural. Indivizii care le compun sunt o parte a proprietăţii sau au acces slab la proprietate; ei nu au putere, ci cel mult influenţă; sunt prin excelenţă executanţi, sunt socotiţi tacit sau explicit necetăţeni sau cetăţeni de rangul al doilea.

Pe această experienţă s-a concentrat predilect feminismul socialist: căci doctrinele socialiste sunt cele care fac din nonexploatare cheia dreptăţii sociale. Socialismul feminist, ca şi liberalismul feminist admit această experienţă ca rezultat al inegalităţii de şanse în competiţie – inegalitate care derivă din modele culturale diferite, din sex-roluri diferite. În acest sens, liberalismul feminist se situează în stânga dreptei politice, aşa cum socialismul feminist – militând pentru dobândirea identităţii nefuncţionale a femeilor şi a autoafirmării lor ca persoane – plăteşte un tribut mai mic formulării marxiste după care omul este reductibil la relaţiile sale sociale şi se situează în dreapta stângii[39].

De ce oare femeile sunt incluse în această categorie, alături de clase, rase sau etnii, atunci când ele însele aparţin unor clase, rase sau etnii diferite, în poziţii sociale diferite? Nu avem oare de-a face cu o extindere nepermisă a termenului? La prima vedere s-ar putea răspunde afirmativ: femeile din grupurile avantajate au participat la subordonarea altor categorii de oameni şi sunt departe de a fi tratate după sintagma conform căreia „nu au de pierdut decât lanţurile". A introduce în aceeaşi categorie o domoazelă de lux cu un negru de pe plantaţii este cel

puțin ridicol. La o a doua vedere putem totuși constata că există asemănări între cele două condiții sociale. Ambii (demoazela și negrul) sunt în puterea unui domn și stăpân; nici unuia nu i se recunoaște umanitatea deplină, nici statutul de cetățean; ambii au scopuri care nu contează cât cele în puterile cărora se află, ei limitându-și aspirațiile la roluri prescrise și identități funcționale. Cel puțin sub aceste aspecte, diferențele nu sunt semnificative. Când negrul devine proletar liber, el are poate ceva mai multe șanse decât fosta demoazelă abandonată, dar cu libertate nerecunoscută social. Destul de asemănător se asimilează condiția femeilor cu cea a etniilor defavorizate, a metecilor, emigranților, minorităților etnice în societățile etnocentrice. Grupul conducător își definește identitatea socotindu-i pe ceilalți nu doar diferiți, ci pur și simplu deficienți sau devianți. Șansa pe care uneori le-o oferă este cea a asimilării cu modelul standard – încadrarea în normă fiind sinonimă cu încadrarea în normalitate, adică în ceea ce este de-a dreptul natural. La astfel de tratamente femeile concurează fără rival: societățile patriarhale construiesc pentru ele definiri după modelul „femeile sunt non-bărbați", adică ele sunt nimeni fără bărbați. Chiar și în interiorul grupurilor dezavantajate ele sunt tratate asemănător, căci, în ultimă instanță, dominarea inițială este (atât în linie religioasă cât și în linie istorică) una precis definită: cea a femeilor de către bărbați. Sexismul este mult mai vechi și mai universal decât rasismul, clasismul sau naționalismul – și poate tocmai de aceea este cea mai greu de dislocat prejudecată sau practică.

Ne este ușor să înțelegem mecanismele societății patriarhale dacă ne amintim ce am însemnat noi ca indivizi în comunismul totalitar, când lipsa de acces la resurse și control a vizat toate categoriile cu excepția nomenclaturii, când cei mai mulți am fost nediscriminativ executanți. Promovarea femeilor și grupurilor etnice a fost relevantă doar procentual-formal într-o lume care de fapt nu lua decizii, ci le transmitea și se supunea. Inamiciția actuală pentru discriminări pozitive (sau acțiuni afirmative) împărtășită de minți luminate își are, cred, la ora actuală cauza în acest sistem de pseudoparticipare pe procente în

diferite forme de conducere. Într-o societate negativ feminizată, adică lipsită de putere, curaj, îndrăzneală, cu oameni neînvățați cu autonomia personală, în care cei mai mulți n-am apucat decât exercițiul ființelor slabe, este greu de spus că am avut de-a face cu discriminări de gen în sfera publică, cei mai mulți dintre noi fiind de fapt nediscriminativ anulați ca influență socială. În mod particular, femeile sunt socializate în sensul blocării aspirațiilor prin preajma căminului, eventual să aibă o slujbă onestă, dar nu implicantă, căci are cine gândi și conduce în numele, interesul și locul lor, după care sunt blamate că nu sunt în stare de mai mult și motivăm sexismul exact cu această probă a performanței și libertății limitate. O societate sexistă recunoaște cazurile femeiești de excepție: deși *x* este femeie, e foarte capabilă și creativă, după cum una rasistă recunoaște că, „deși *x* este rrom, este om corect și cinstit". Excepționalismul este perfect compatibil cu sexismul, rasismul, antisemitismul, etnocentrismul.

Un sindrom frecvent este cel al profețiilor care se autoîmplinesc (prin însuși faptul formulării și propagării lor). Am dat aceste exemple fiindcă adeseori subordonarea și supușenia devin vicii (delicte de supunere). Aș dori să accentuez că eu nu cred în mesianism social nici în privința femeilor: în ultimă instanță, ele sunt cele interesate să părăsească situații umilitoare și frustrante, care le transformă calitățile în virtuți pitice; or, acest lucru nu e cu putință în afara unei conștiințe de sine emancipatoare[40].

Probabil că cititorii se întreabă ce se întâmplă particular cu femeile, o dată ce am făcut afirmația că societatea românească a fost negativ feminizată în perioada totalitară. Particularitatea cred că rezidă din combinația dintre totalitarismul din sfera oficială și un patriarhat ca formă fără fond în sfera familiei. De ce patriarhat și de ce formă fără fond? Familiile noastre au rămas ideologic tributare sintagmei: „bărbatul este capul familiei", fără însă ca aceasta să mai aibă nici o bază economică (femeile erau obligate să-și câștige pâinea) și fără puterea de decizie a bărbatului asupra destinului familial sau al proprietății cvasiinexistente de altfel. La nivelul vieții cotidiene, administrarea

supraviețuirii era preponderent (și este încă) cel mai adesea sarcina femeilor. Tot lor le reveneau povara dublei zile de muncă, pedepsele pentru avorturi, umilințele corporale ale controlului statal. Ele au fost prin excelență purtătoare ale tuturor poverilor, nu doar ale unora. Acest mod de viață le-a umilit, extenuat excesiv, le-a stors de vlaga necesară revendicărilor de drepturi, precum și voința de autoafirmare. Ele sunt de fapt rezultatul cel mai trist al acestui experimentul combinat – totalitarism patriarhal – rămânând cu o etică a datoriei dusă până la anulare de sine, adică până acolo unde comportamentul lor întărește mesajul că sunt doar ființe de folos, social, profesional, electoral, sexual, menajer și chiar de desfătat ochiul la televizor sau pe stradă. Astăzi, totalitarismul se dizolvă cu încetul, inclusiv în mințile noastre. Patriarhatul revine însă în forță: pe toate canalele femeile fac reclame la detergenți, margarine și parfumuri; modelele cele mai mediatizate sunt cele de gospodine, manechine sau secretare; sexismul în discursul politic și de presă nu este conștientizat ca delict și deci nici nu este sancționat (eventual este luat în glumă, precum afirmația președintelui Senatului în 8 martie 1996 că se simte între femei ca între oi, sau precum insultele adresate de ziariști politicienilor: este o muiere politică!)[41]. În plus, mesajele religioase care recapătă forță persuasivă le întăresc statutul de ființe supuse, mai puțin pe cel de persoane libere și egale în fața lui Dumnezeu, căci și biserica noastră a rămas, alături de alte instituții și practici sociale, tributară unor abordări ultratradiționaliste explicite în privința femeilor[42].

## 6. Experiența anonimatului (invizibilității)

Această experiență este împărtășită în comun de către femei cu toate celelalte categorii de marginali. Cei ce fac parte din această categorie nu au „istorie" sau apar doar ca entități colective: „femeia", „masele populare" etc. Ei nu au modele individuale de reușită socială sau le au doar prin excepție, nu dețin atributul și cu atât mai puțin monopolul pe a defini, a numi, a caracteriza – fiind definiți, numiți, caracterizați de către „grupul

superior". Creația de sensuri, norme, valori nu este „destinul lor social"; acesta pare să fie mai degrabă întreținerea, îngrijirea sau chiar perpetuarea speciei. Un exemplu paradigmatic de acest fel ni-l oferă chiar Biblia, prin întâiul gest de după cădere: bărbatul își numește perechea femeiască Eva[43]. Femeile nu-și dau nume și nu-și perpetuează numele, ele le preiau pe cele date de către bărbați, împreună cu semnificațiile atașate statutului lor de femei.

Lipsa de identitate, trăsătură specifică grupurilor marginale (femeilor, în cazul în speță) atrage lipsa conștiinței de sine ca minoritate în raport cu norma. Un grup este definit ca minoritar nu neapărat din pricini numerice, ci mai degrabă prin aceea că nu participă la alcătuirea normelor sociale, nu îi sunt recunoscute problemele ca normativ îndreptățite și nici capacitatea de a-și defini singur modul de existență, în condițiile în care democrația se confundă cu tirania majorității. Astfel de grupuri fără conștiință de sine (sau fără ideologie) nu manifestă voință de schimbare, persoanele care le compun se descurajează reciproc, au o stimă de sine redusă și cel mult o voință puternică de identificare cu grupul-normă. Din aceste motive, solidaritatea, fraternitatea (suroritatea, în cazul nostru) sunt la rândul lor foarte reduse, ca și comportamentele asociative în general[44]. Arareori femeile se susțin public între ele, arareori se apreciază reciproc, se promovează, citează etc. Multe femei preferă să se sprijine una pe alta în rețele private, invizibile; dar, pentru că acest sprijin este privat, el e inobservabil în conștiința publică, dând impresia că femeile sunt incapabile de solidaritate între ele. Preferința pentru ignorare reciprocă în zona publică își are uneori sorgintea în lunga practicare culturală a admirației spirituale exclusiv față de bărbați (ei înșiși identificați cu spiritualitatea). Chiar termenul a admira este încărcat cu alte conotații când este vorba despre cele două sexe: admirăm ceea ce **face** un bărbat, dar admirăm felul cum **arată** o femeie. În traducere filosofică, am avea aici de-a face cu distincția între esență și aparență; or, de la Platon încoace știm prea bine că elevația este de partea celei dintâi. Pentru că felul în care arăți este trecător, îi găsim un concept salvator pe care

îl numim „eternul feminin" şi trecem în invizibilitate doar purtătoarele lui materiale, iar în anonimat tot ceea ce fac ele. Eu nu presupun deloc că această reacţie este deliberat-conspirativă. Ea este rezultatul aproape reflex al unei culturi andromorfice şi androcentrice, atâta vreme cât nimeni nu-i tulbură status-quoul şi nu îi chestionează legitimările.

Un zâmbet ironic poate înflori pe buzele cititorului: dar oare ce au făcut femeile în istoria şi cultura universală (cu mici excepţii, eventual de nivel folcloric) încât să revendice merite? Un zâmbet ironic poate înflori şi pe buzele cititorului apusean: dar oare ce au făcut românii în istorie o dată ce n-am auzit mai nimic despre ei? Eu nu cred că prima întrebare este mai legitimă decât a doua şi nici că justificările sunt radical diferite. Ele gravitează între scuze: marginalizare, imperii, oprimare, lipsa de acces la educaţie şi exprimare, şi acuze: e vina voastră că ignoraţi ceea ce am făcut, sunt limitele voastre de percepţie şi egolatria voastră cele care vă fac să nu ne vedeţi. În paranteză fie spus, bărbaţii preferă relaţii publice, de colaborare şi prietenie cu alţi bărbaţi. Lumea vizibilă nu este cea a hetero-relaţiilor, ci este cea homo-relaţională. În spatele acestei preferinţe stă neîncrederea în femei, în compania lor socială şi spirituală, neîncredere dată de uşurinţa transformării unei stări de fapt – lipsa relaţiei de parteneriat cultural şi social între sexe – într-o stare de drept – parteneriatul nu este posibil şi nici dezirabil – precum şi de lipsa de stimă a femeilor pentru ele însele în calitate de femei. Această lipsă a stimei de sine determină, fie renegarea grupului de apartenenţă şi imitarea modelului-normă (cel bărbătesc), fie lipsa de îndrăzneală intelectuală, teama de a face tot ceea ce poţi cu propriile capacităţi. Blocaje analoge funcţionează actual şi în relaţiile est-vest. Vestul tinde să ignore estul. Acesta din urmă se simte „abandonat" şi dezvoltă fie strategii obediente (de intrare în graţii prin orice mijloace), fie resentimentare, închizându-se în autohtonism şi naţionalism şovin.

Conservatorii din spaţiul actual românesc, indiferent de numele lor: antiliberali, antiecologişti şi antifeminişti, pot să răsufle uşuraţi. „Pericolul" nu este iminent: doar câţiva ameninţă

pe ici pe colo că o veni şi lumea în care disputele în guvernarea cetăţii se vor da mai ales între aceste trei alternative (simbiotice, de altfel); ne vor aminti că politica este ştiinţa oamenilor de a trăi împreună, respectându-şi demnitatea şi împlinirea personală şi nu expresia lui „care pe care", că suntem şi făpturi între alte făpturi, nu doar specie puternică în curs de anihilare a celorlalte. Aceste „utopii" în curs de convertire în realitatea altor lumi ne par încă suspecte şi ne produc anticorpi puternici în virtutea „tradiţiei"; tradiţie faţă de care, totuşi, unii dintre noi îşi iau distanţă.

## Note

1. Versiune în limba engleză a acestei lucrări a fost prezentată la al 18-lea Simpozion al International Association of Women Philosophers *Lessons from Gynaeceum: Women Philosophizing: Past, Present, Future,* Boston University, 6-10 August, 1998.
2. Am prezentat mai pe larg obstacolele cultural-filosofice ale feminismului în *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, în eseul introductiv „Ieşirea din vrajă", Editura Şansa, Bucureşti, 1995.
3. Vezi analizele lui Mircea Flonta în *Cum recunoaştem pasărea Minervei?*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998; Ion Ianoşi, *Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1995.
4. O remarcabilă analiză a acestor mecanisme este făcută, pentru cazul totalitarismului românesc, de către Gail Kligman în *The Politics of Duplicity*, capitolul „Spreading the Word-Propaganda", University of California Press, 1998.
5. Dacă nu ţinem cont, de exemplu, de variantele lor epistemologice. În acest sens, Wittgenstein s-a bucurat în România de un tratament privilegiat.
6. Reducţionist şi simplificator vorbind, au existat trei şcoli: cea „intelectualilor sublimi" (neoplatonică şi heideggeriană în jurul lui C. Noica), cea logico-epistemologică şi cea neomarxistă (în spaţiul filosofic bucureştean, în special). La Cluj, de exemplu, a existat o dominantă legată de filosofia culturii.
7. Expresia aparţine lui Mary Daly, *Pure Lust,* Beacon Press, 1984, p. 200.
8. O discuţie mai largă pe această temă este purtată de către Mary O'Brian în *Reproducing the World,* Boudler, Westview Press, 1989 şi de către Somer Brodribb în *Nothing Mat(t)ers*, Spinifex Press, Melbourne, 1992.
9. În acest punct sunt în dezacord cu formulările celor care apără dreptul la avort şi contracepţie în virtutea dreptului la proprietate asupra propriului corp (vezi de exemplu J. J. Thomson, „O pledoarie pentru avort", în *Etica aplicată*, ed. Adrian Miroiu, Alternative, Bucureşti, 1995). Consider că avem drept de proprietate asupra utilizării propriilor noastre capacităţi şi nu asupra corpului în sens fizic.

10. Vezi convingătoarea argumentare a Ursulei Vogel în studiul „Raționalism și romantism: două strategii de eliberare a femeilor" în volumul *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, Ed. Mihaela Miroiu Bîrsan, Șansa, București, 1995.
11. Am discutat pe larg această problemă în contextul propunerii mele pentru o „etică a convenabilității". Vezi *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Alternative, București, 1996.
12. Misoginismul nu trebuie luat doar ca ideologie a disprețului bărbătesc față de femei, ci și ca ideologie a disprețului (inclusiv femeiesc) față de experiențele femeilor și față de valorile socotite feminine.
13. Vezi analiza lui Gail Kligman, *op. cit.*
14. Adriana Baban a analizat aceste aspecte în studiul „Viața sexuală a femeilor: o experiență traumatizantă în România socialistă", în volumul *Cine suntem noi. Despre identitatea femeilor în România modernă*, coord. Mădălina Nicolaescu, Anima, București, 1996.
15. Am explicat mai pe larg aceste mituri în studiul: „Feminismul ca politică a modernizării", în *Doctrine politice. Concepte și realități românești*, coord. Alina Mungiu Pipidi, Polirom, Iași, 1998.
16. Vezi de exemplu, lucrarea lui Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of the Nature*, Routledge, London, 1993, sau studiul lui Karen Warren, „The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990.
17. Feminismul misogin se regăsește și în abordările actuale. El se caracterizează prin fuga de ceea ce femeile simbolizează și reluarea ideii potrivit căreia asocierea femeie-natură nu poate să fie decât defavorabilă femeilor (vezi de exemplu studiul lui Susan Gubar, „Feminist Misoginy", în *Feminist Studies*, 20, 3, 1994).
18. Vezi criticile adresate modernismului raționalist de către post-modernism în general, cel feminist în particular.
19. Murray Bookchin analizează această problemă în *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, California, 1982.
20. *Facerea (Vechiul Testament)*, ne oferă două alternative ale relațiilor om-natură. În prima variantă modelul este hegemonic: omul ia în stăpânire natura, în cea de-a doua variantă, pământul este dat nouă în îngrijire. Modernitatea raționalistă a selectat primul model.
21. M. Daly, idee formulată în conferința susținută la Simpozionul *Lessons from Gynaeceum*, organizat de către International Association of Womens Philosophers, Boston, August, 1998.
22. O analiză interesantă a relației neajutorată-protector este întreprinsă de către Sarah Lucia Hoagland în *Lesbian Ethics. Toward New Value*, Plato Alto, California, 1990, pp. 57-60.
23. În lucrarea mai sus citată, autoarea arată modul în care binele grupului care deține decizia și controlul devine „Binele" ca valoare absolută și generală.
24. Vezi înțelesurile date acestei etici și politici în lucrările lui Carol Gilligan *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1982 și Joan Tronto: *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993
25. Reconvertirea acestui raționament este pertinent întreprinsă de către Joan Tronto în *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care.*

26. Fac excepție de la acest pattern variantele consecințialiste, în special utilitarismul care vizează principiul „celei mai mari fericiri", precum și eticile contemporane ale virtuții, care vizează ca scop al moralei „împlinirea omenească".
27. Simțul comun dă înțelesuri diferite ale virtuții în cazul femeilor și bărbaților. Primele sunt socotite virtuoase dacă sunt fidele sexual și sunt „femei de casă", cei de-ai doilea, dacă sunt curajoși, drepți, integri, autoafirmativi.
28. Desigur există și factori de ordin biologic care explică diferența între sexe în privința speranței medii de viață. Dar nici cel invocat de mine nu poate să fie complet neglijat.
29. Vezi de exemplu tradiția inaugurată de către Carol Gilligan prin lucrarea *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development.*
30. Ibidem, capitolul „Visions of Maturity", apărut și în limba română „Viziuni asupra maturității", în vol. *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, ed. M. Miroiu, trad. Daniela Sorea.
31. Aspectele legislative referitoare la violențele care afectează preponderent femeile din România au fost cercetate în mod deosebit de către Monica Macovei, vezi de exemplu studiul „Violența împotriva femeilor" în vol. *Gen și societate*, ed. Laura Grunberg, M. Miroiu, Alternative, București, 1997.
32. Unul dintre cele mai cunoscute aparține Susanei Brownmiller, *Against our Will. Men, Women and Rape*, Bantam Books, New York, 1975.
33. Aproximativ 80% din crimele din România se produc între soți, rude și prieteni (vezi studiul realizat pentru PNUD de către Ioneta Vintileanu în 1997 și prezentat la seminarul PNUD despre situația femeilor din România, februarie, 1998).
34. Vezi *Codul Penal*, art. 197. Constrângerea sexuală între persoane de același sex nu este definită ca viol (vezi art. 200). C.P., Editura Cutuma, București, 1992
35. Expresia îi aparține Susanei Moller Okin în studiul „Rațiune și sentiment în înțelegerea dreptății", *Teorii ale dreptății,* Ed. Adrian Miroiu, trad. Cristina Chiva, Alternative, București, 1996.
36. Vezi controversele pe această temă în vol. *Ethics in Practice. An Anthology* (ed. Hugh La Follette), Blackwell, Oxford, 1997, articolele: „Do we have the Right to Pornography?" autor Ronald Dworkin și „Pornography, Speech Acts, and Silence", autor Rae Langton.
37. Este vorba despre inițiativa legislativă a deputatei Mariana Stoica și a deputatului Adrian Vilău, de la Partidul Democrat.
38. În unele țări Nordice prostituția este încriminată, dar pentru toată lumea (a se citi și pentru cumpărătorii de servicii sexuale).
39. Vezi de exemplu Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York, 1981
40. Cercetările românești actuale converg spre ideea că stadiul în care ne aflăm este cel prefeminist. Mai mult, că antifeminismul precede feminismului ca răspândire și influență.
41. Este sintagma preferată a ziaristului Ion Cristoiu, dar ea revine și în alte tipuri de discursuri, mai ales a celor naționaliste care au o accentuată componentă „macho".
42. Aceste aspecte au fost pe larg analizate de către Anca Manolache în *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului, 1994 și

analizate comparativ în raport cu perspective ale feminismului radical de către Anca Jugaru în articolul „Studiu comparativ de teologie feministă-reformistă-radicală" în *Analize*, nr. 4, Bucureşti, 1999.

43. Un comentariu mai larg asupra relaţiei numire-stăpânire l-am făcut în *Convenio*, cap. „Schismele originare".
44. Sondajele Fundaţiei pentru Dezvoltarea Societăţii Civile indică în 1998 un procent de asociere de 3,7 din populaţie în ONG-uri şi 2,7 în partide politice.

# EDUCAȚIA RETRO

Fac parte din categoria celor care cred că a aștepta modernizarea României o dată cu schimbarea mentalităților este o îndeletnicire contraproductivă și o politică vădit conservatoare. Cei care trăiesc, o fac în prezent, nu pariază cu eternitatea, nici cu o istorie din care ei nu vor mai face parte. Cel mult empatizează cu acea istorie prin proprii lor copii și nepoți. Mentalitățile se schimbă foarte greu dacă instituțiile rămân conservatoare. Or, în România primele instituții de contact, cele care modelează indivizii mai cu seamă în socializarea timpurie sunt familia și școala. Familia românească este, în genere, prin multe din întrupările ei în familiile reale, una patriarhală, nepartenerială și nemodernă. Este, în genere, „școala nedreptății de gen", uneori este școala abuzurilor și violenței, alteori hrănește strategii protective de tip colectivist, educând mai degrabă capacitatea de a te „descurca" în locul celei de a te autoafirma. Intervenția statului în familie, în particular, în viața privată, în general, este și trebuie să rămână minimală. Familia nu poate să intre într-un proces de reformă printr-o decizie politică. O astfel de decizie nu poate viza decât protejarea membrilor familiei de încălcarea drepturilor lor în interiorul familiei înseși. Dar statul nu poate să dea un „ucaz" despre educația privată a copiilor, nici despre relația de cuplu, decât dacă este un stat totalitar. Prin urmare, intervenția sa în socializare poate să aibă loc doar la nivelul instituțiilor pe care le controlează, respectiv, a instituțiilor de învățământ.

După cum voi încerca să arăt în paginile următoare, învățământul românesc păstrează încă aspecte structural conservatoare, cu mici insule emancipatoare. Această situație nu derivă dintr-o politică explicită de tip conservator, ci mai degrabă din reflexele unei „filosofii" tacite aplicate școlii și transferată elevilor și studenților în instituțiile actuale de învățământ.

Aproape un sfert din populația României își are viața direct legată de școală (20,7% din populație o reprezintă studenții și elevii și lucrează în învățământ 294 301 persoane). Ei i se ală-

tură o un număr încă şi mai mare de părinţi şi bunici, implicaţi direct în soarta celor care învaţă. Cu toţii sunt interesaţi de finalităţile învăţământului şi de mijloacele prin care ele se realizează. Starea învăţământului depinde de toţi aceşti actori direcţi sau indirecţi, după cum depinde şi de felul în care societatea alocă resurse pentru educaţie. Putem importa „know-how", dar nu putem importa elevi, studenţi, profesori, manageri educaţionali, părinţi şi politici educaţionale.

Neinvestiţia în educaţie creează un cerc vicios al sărăciei. Noi ne complacem de mult în el alocând şi în anii din urmă 2,5%, 3,5%, 3,4% din PIB (9,9% din buget). Cheltuielile anuale pentru un student sunt de 309 dolari. Şi ne întrebăm: dacă am fi real conştienţi de faptul că suntem contribuabili, am mai accepta această repartiţie între diferitele sectoare ale bugetului public? Ne-ar mai lăsa rece faptul că ne îndreptăm cu paşi siguri şi sub aspect educaţional spre ţările lumii a treia, având un analfabetism funcţional de aproape 20% (persoane care sunt incapabile sau au dificultăţi mari să citească, să scrie, să efectueze calcule elementare, chiar dacă au absolvit un nivel elementar de studii), că numărul şcolilor a scăzut cu 16% faţă de 1990 şi că 6,7% dintre copiii între 7 şi 14 ani nu merg la şcoală? Lipsa de educaţie generează şi este generată de sărăcie, alcoolism şi violenţă. În această atmosferă cresc şi se „educă" 36% dintre copii, care provin din familii aflate sub limita sărăciei, copii predispuşi abandonului şcolar, bolilor şi instituţionalizării. Dintre cei din urmă, în număr de 98 de mii, doar 3,25% sunt orfani; ceilalţi sunt doar bolnavi şi săraci din familii sărace. (Vezi *UND Common Country Assesment*, Decembrie 1997.)

La celălalt pol avem o cu totul altă situaţie: olimpici şi bursieri în universităţi occidentale. Dacă despre olimpici avem date de palmares, despre a doua categorie avem mult mai puţine. În genere, bursele lor nu sunt urmare a efortului contribuabilului român, ci a celui american sau a celui din Europa occidentală. Mulţi bursieri au în genere o bună cotă la universităţile la care merg. Obţin calificări de vârf. Învaţă regulile unui mediu dezvoltat. Unii fac tot posibilul să rămână în acel mediu, măcar prelungindu-şi bursele masterale prin cele doctorale şi post-

doctorale. Alţii se întorc şi intră în crize de inadaptare şi frustrare prin recăderea în sărăcie şi subdezvoltare, adesea chiar în crize de sens: ceea ce au învăţat ei nu se potriveşte acestui mediu iar rezistenţa la „emancipări bruşte" este uriaşă.

Pentru că nomenclatorul profesional este conservator, specialităţi contemporane nu-şi găsesc locul în profesii recunoscute. Multe posturi sunt ocupate de un establishment mai puţin calificat, dacă nu chiar necalificat, pentru exigenţele sfârşitului de secol, dar foarte rezistent la acceptarea noilor veniţi. Cei calificaţi rămân adesea pe dinafară. Alţii se readaptează şi ajută la crearea „insulelor de modernitate". Această polarizare cu consecinţe triste este şi produsul propriei noastre filosofii despre educaţie, a filosofiei reale, deductibilă din analiza sistemului de învăţământ şi mai puţin a celei normative care ţine „capul de afiş" în *Legea Învăţământului* sau în rapoartele ministeriale.

„Educaţia retro" este un studiu asupra filosofiei învăţământului actual. Voi folosi un sens slab al ideii de filosofie, anume cel care vizează supoziţiile tacite care sunt deductibile din felul în care funcţionează învăţământul şi din consecinţele acestei funcţionări. Acestea sunt, în principal, următoarele: **autocentrarea şi autosuficienţa; segregarea şi asocialitatea; elitismul; excepţionalismul şi intelectualismul; depersonalizarea şi antihedonismul; autoritarismul; hiperierarhizarea şi hipercentralizarea; conservatorismul; inegalitatatea de şanse.**

## 1. Autocentrarea şi autosuficienţa

*Scopul fiecărei forme de învăţământ este trecerea în forma superioară*: şcoala generală are ca scop admiterea în liceu, liceul are ca scop admiterea în facultate; absolvirea facultăţii are ca scop, pentru cei mai mulţi, pur şi simplu încheierea definitivă a studiilor, iar pentru foarte puţini, admiterea la studii aprofundate, masterale şi doctorat.

Actele normative şi politicile adoptate până în 1997 se referă direct la beneficiarii sistemului de învăţământ: elevii şi studenţii în preambul, la modul declarativ. În conţinut, nici ele nici

politicile educaţionale nu răspund la întrebări de tipul: ce abilităţi comportamentale ar trebui să aibă cei ce studiază, ce trăsături de personalitate se dezvoltă, cum se realizează evoluţia identităţii personale prin integritate, autoafirmare şi reciprocitate, pentru ce tip de viitor prognozat sunt pregătiţi absolvenţii. Astfel, la terminarea studiilor elementare, în contextul examenului de capacitate, elevii trebuie să ştie limba română, limba maternă, matematică, istoria şi geografia României. Limbile română şi maternă nu sunt tratate funcţional, ci gramatical. Matematica depăşeşte prin sofisticare ceea ce trebuie să ştie un om care îşi încheie studiile la acest nivel. Cultura generală este înţeleasă impersonal, ca set de informaţii din istorie şi geografie. Nimeni nu-i cere celui ce termină 8 clase (respectiv 9, după modificările legii aprobate de parlament în 1999) să ştie ceva despre propria sa persoană, despre viaţa sa privată şi publică. Tot aşa, la terminarea liceului elevii dau un examen de bacalaureat „baroc", extrem de neomogen, cu probe axate pe memorare, fidelitate, gândire algoritmică. Cunoştinţele celor 5-6 probe (în funcţie de deciziile diverselor formule ministeriale) devin scop în sine, dar nu şi utilizarea lor contextuală (în 1998 această aberaţie a fost întărită de publicarea subiectelor cu bareme cu tot înainte cu 6 luni de bacalaureat, extirpându-se orice şansă, alta decât a „tocelii"). Trecând la învăţământul universitar, curricula facultăţilor, examenele de diplomă şi licenţă sunt concepute ca şi când mai toţi absolvenţii ar continua activitatea de învăţământ superior şi cercetare şi nu ar deveni specialişti în zone aplicative directe. Aceeaşi supoziţie se păstrează şi când trecem la formele de educaţie permanentă: pentru profesori, examenele de definitivat şi grade didactice au încă o formă hiperacademică (deşi nu se asimilează cu masteratul şi doctoratul). Ele nu au componente de flexibilizare interdisciplinară care să permită respecializări. Partea de pregătire metodică este încă subevaluată, ca şi partea de adaptare curriculară la particularităţile elevilor şi ale comunităţii locale.

Consecinţe ale aceleiaşi supoziţii pot fi regăsite şi în alte zone. Astfel, parcurgerea integrală şi la timpul planificat a programei de învăţământ a devenit un scop în sine. Nu are impor-

tanță dacă s-au consolidat achizițiile trecute. Important e ca între programă, planificare și tema scrisă în condică să existe o corespondență punctuală, indiferent de caracteristicile elevilor și nivelul clasei. **În războiul dintre programă și elev nu există decât un învins: elevul.**

## 2. Elitismul, excepționalismul și intelectualismul

De la curriculum la evaluarea performanțelor elevilor, învățământul românesc este conceput, tacit sau explicit, ca unul de tip elitist. „Mândria" autorilor de manuale ține de cantitatea uriașă de informații în domeniu (multe dintre cele de liceu sunt de fapt forme prescurtate ale cursurilor universitare). „Mândria" locală și națională crește și descrește după numărul de olimpici și de premianți. Programele și manualele sunt astfel concepute încât să „selecteze" o minoritate și să rateze majoritatea elevilor. Premiile devin scop în sine pentru orice școală. Pe de altă parte, există un număr mare de elevi mediocri, abandonul școlar este ridicat, la fel ca și repetența.

Elitismul și excepționalismul sunt produsul, nu neapărat intenționat, al criteriilor de evaluare, al supraîncărcării și a intelectualismului hipertrofiat (în această privință, rapoartele PNUD sunt răspicate: **standardele actuale în învățământul românesc sunt în contradicție cu standardele internaționale de igienă mintală** – vezi *UND Common Country Assesment*, Decembrie 1997). Ele produc și sunt produse de înclinația factorilor de decizie să își pună mâinile la ochi în fața situațiilor neconvenabile, perpetuând triumfalismul necritic.

Exemplele sunt numeroase: în 1997, în școlile primare, gimnaziale, profesionale și licee erau 3 120 122 elevi. Nu prea știm ce fac ei dacă nu promovează la diferite materii, nici dacă abandonează școala sau rămân repetenți. Știm însă sigur că 25 de elevi au participat la olimpiade internaționale și au luat premii. Și suntem mândri de reprezentativitatea lor pentru milioanele de elevi români. La celălalt pol stau copiii pe care își ațintesc ochii organismele internaționale: orfanii, copiii cu handicap, cei 4 750 de copii bolnavi de SIDA (80% dintre copiii europeni

în această situaţie, conform rapoartelor UND). Contrabalansul cu olimpiade este la fel de reducţionist şi de contraproductiv: cui îi pasă de milioanele de copii medii (chiar dacă 49% dintre aceştia sunt anemici şi au carenţe metabolice, crescuţi fiind în propria familie), dar nespectaculoşi, aflaţi între aceste limite?

Suntem profund interesaţi de obiectele cu premii la olimpiadă, şi sporturi, de enumeratul medaliilor, dar nu şi de cauzele abandonului, repetenţiei şi mediocrităţii sau de faptul că, după absolvirea a 8 clase şi prin abandon şcolar, foştii elevi între 14-16 ani îngroaşă rândurile şomerilor sau se integrează în „munca la negru". În activitatea educativă extraşcolară se implică preponderent organizaţiile interne şi internaţionale, prin iniţiativă particulară. Nu avem însă date despre cuprinderea elevilor rromi, a celor din rural, a celor cu handicap economic, familial şi de sănătate, a celor din zone defavorizate (Moldova, Sudul României) în aceste iniţiative, după cum delincvenţa juvenilă, în creştere spectaculoasă şi diversificare prin droguri, pornografie şi prostituţie, pare să nu fie încă o problemă gravă.

Elitismul şi excepţionalismul se leagă şi de prejudecăţi intelectualiste. Programele şi manualele au în vedere inteligenţa verbală şi logico-matematică şi prea puţin pe cea intuitivă, relaţională, comunicativă, empatică, afectiv-emoţională, motrică, tehnică, artistică. Autorii de programe şi manuale împărtăşesc mitul intelectualist după care singura facultate mintală veritabilă este cea raţională. Consistent cu acest punct de vedere, sistemele de evaluare se centrează excesiv pe memorare şi capacităţi deductive, creând cohorte de „elevi slabi" cărora, de fapt, nimeni nu le pune în valoare facultăţile mintale de tip diferit. În sistemul nostru de învăţământ, evaluarea este constatativă şi nu una calitativă de progres individual. Ea se reduce la notare de tipul recompensă-pedeapsă. Modificările sistemului de evaluare produse în 1998 vizează învăţământul primar şi adesea sunt tratate ca limbaje diferite pentru aceleaşi practici de evaluare. Eşecul şcolar nu este asumat prin strategii şi politici coerente de remediere, nici pedagogii diferenţiate pentru cei cu nevoi educative speciale, şcoli cu probleme, zone educative defavorizate.

Consecințele sunt de așteptat: la un capăt al sistemului educativ „omul instruit" (a se citi: fidel și conformist în reproducerea cunoștințelor) ia locul celui permanent deschis spre educație, capabil să-și utilizeze achizițiile în contexte diferite. La celălalt capăt predomină în continuare mitul „dascălului cu har" și cu rol de apostol al neamului, în locul celui al profesionistului înzestrat cu instrumente de lucru la care să poată face apel indiferent de calitățile sale „naturale": metodici, cursuri periodice de instruire și respecializare. Concursurile cadrelor didactice sunt pe post, nu pentru post. De aceea nu are importanță pentru ce fel de școală îl dai, ci ce trebuie să știi la modul general, indiferent că predai, de exemplu, la liceul Șaguna din Brașov sau la cel agricol din Brănești-Ilfov. „Elitismul" tacit al aprecierii performanței nu se regăsește în politicile salariale pentru cadrele didactice. Din acest motiv, cariera didactică devine netentantă, inclusiv la nivel universitar. Ea tinde să fie îmbrățișată de către cei care nu-și găsesc un loc de muncă mai bine plătit sau să fie „anexată" decorativ la un CV pentru poziții sociale sau politice.

### 3. Segregarea și asocialitatea

Segregarea și asocialitatea sunt două fețe ale aceleiași monede. Într-un fel, **cea mai radicală formă de segregare este chiar separarea învățământului de societate**, atât prin funcționare și conținuturi, cât și prin finalități. Forma radicală de asocialitate constă în aceea că părinții consimt să-și dea copiii la școală mai degrabă fiindcă stau câteva ore supravegheați și în siguranță. Școlile funcționează ca o vastă rețea de „baby sitting". Dezinteresul părintesc pentru ceea ce deprind copiii în școală este copleșitor (cu excepția clasei I-a). O minoritate cu bani și voința de a-și educa performant copiii rezolvă această problemă prin cursuri particulare. Majoritatea părinților se consolează cu gândul că este bine ca să le „stea" copiii cât mai mult la școală. Nu se organizează să apere interesele și dreptul la educație, după cum nici școala nu se amestecă în familie, nici când copiii sunt dramatic abuzați (inclusiv prin maltratări, vi-

ol şi incest). **Prima mare segregare este cea între familie şi şcoală.**

**A doua mare segregare este între şcoală şi comunitatea locală.** Până la preconizata divizare efectivă a curriculumului, astfel încât 70% să fie naţională şi 30% locală, toată lumea învaţă în indiferenţă faţă de mediul proxim. Această indiferenţă se regăseşte şi la nivelul comunităţii locale în raport cu şcoala. Primăriile sunt ocupate cu alte probleme decât asigurarea şcolilor cu personal calificat, inclusiv cu susţinerea materială a absolvenţilor de liceu, sau cu a elevilor şcolilor normale care, după încheierea studiilor, sunt dispuşi să se reîntoarcă pe bază de contract ca să lucreze în comunitatea respectivă. Multe şcoli au devenit tărâmul nimănui. Nu au dotări elementare, sunt nesigure seismic, sunt focare de boală prin lipsa de igienă (am întâlnit situaţii în care, în sălile de clasă ale şcolilor rurale creşteau bălării în podele în timpul vacanţei de vară, până la înălţimea băncilor, iar toaleta, aflată desigur în curte şi fără apă curentă, nu avea uşă). În aceste condiţii învaţă copiii celor din comunitatea respectivă. Grija faţă de starea lor psihică şi fiziologică se opreşte cel mult la uşa casei.

**A treia mare segregare este între materii în cadrul curriculumului, între acestea şi educaţia extracurriculară, între ciclurile de învăţământ.** Profesorii îşi consideră catedra un domeniu privat, o feudă, care trebuie ferită de orice intruziune din afară. Acesta este şi punctul cheie al rezistenţei împotriva oricărei reforme de substanţă: să nu se micşoreze numărul de ore la „macrodiscipline": matematică, chimie, fizică; educaţia ştiinţifică să nu se amestece cu cea tehnologică; să nu se combine biologia cu educaţia ecologică şi cea de cunoaştere şi îngrijire a propriului corp şi pe cel al viitorilor copii ai elevilor de acum; să nu amestecăm istoria politică cu cea a modurilor de viaţă, a civilizaţiei, ştiinţei, artei; să nu fim deranjaţi cumva să facem şi altceva cu elevii decât propria noastră disciplină, cât mai abstractă şi mai îngustă; să nu folosim ştiinţele sociale ca mijloace de investigaţie de către elevi a mediului lor, de integrare şi modificare a mediului. Acestea şi multe alte rezistenţe transformă educaţia într-un joc de puzzle, adeseori fără

alt sens decât acela de a ține elevii ocupați și profesorii cu norme și curricula neatinse.

A patra mare segregare are loc între elevii. Ea se face pe criterii **etnice, religioase, de sănătate, de devianță.** Separația pe criterii etnice și religioase este în mare măsură rezultatul etnocentrismului și al tentației etniei majoritare de a asimila minoritățile. Ca răspuns la această tentativă de ștergere a diferenței prin anihilarea ei, minoritarii produc politici ale separării pentru păstrarea identității. Rezultatul este un învățământ tot mai separatist, cu punți de comunicare interculturală reduse precum și centrarea pe pseudo-probleme de tipul celei care a dominat discuțiile despre politica educației în 1997: predarea Istoriei și Geografiei României în limba română. Pe această cale, elevii români se separă de cei maghiari, rromi, germani, ucraineni, nu doar fizic, ci și cultural, fiecare în parte învățând propria cultură, cu spatele la cultura celorlalți. **În locul programelor multiculturale pentru școli multietnice și a celor interculturale încadrabile curriculei generale, tendința învățământului românesc este segregarea, recluziunea în comunități monoetnice și etnocentrice.** Universitatea Petofi-Schiller, ipotetica soluție la subprezentarea curriculară a minorităților etnice, este supranumită fals multiculturală. Dacă ar fi o universitate multiculturală, ea ar trebui să furnizeze cursuri în care orice persoană aptă poate să învețe, la nivel academic, limba, istoria și cultura minorităților marginalizate prin tendințele majoritare de hegemonie și asimilare. Așa cum este concepută acum, ea nu e nimic altceva decât o universitate bietnică (maghiaro-germană).

În primă instanță rezultatul acestor tendințe este acela că elevii sau studenții au șanse importante să-și păstreze identitatea etnică, într-o a doua instanță vom avea de-a face cu grupuri etnice care nu se cunosc, se ignoră reciproc și nu comunică. În locul pluralismului și integrării prin diferență, ne îndreptăm spre asimilare sau izolare. Cea mai mare parte a acestor tendințe este rezultatul unor politici centrate pe legitimitatea politicienilor în locul unor politici orientate spre drepturile persoanelor și problemele comunității.

Astfel, în curriculumul actual, de la *Abecedar* la disciplinele umaniste, arareori putem găsi nume de copii din alte etnii, creatori neromâni, contribuția altor etnii la istoria României (chiar intitularea ei „Istoria românilor" este un element de segregare etnică și de nerecunoaștere a istoriei cetățenilor români de alte naționalități). Scriitorii români de limbă maghiară, germană, idiș etc. nu apar în manualele de uz obligatoriu, ca și când singurii creatori din România au fost și sunt românii (și aceia aproape exclusiv bărbați). În contrapartidă, etniile minoritare tind să aibă școli separate, facultăți separate (sau măcar secții separate) și curricula diferite la toate nivelurile. 10% dintre grădinițe, 8,9% școli primare, 9,8% gimnaziale, 11,5% licee sunt organizate în școli și secții cu limbă de predare aparținând minorităților naționale. Aceste școli sunt deservite de 23 523 cadre didactice, dintre care 20 045 maghiare, 995 germane, 234 slovace și 2 250 cadre didactice pentru alte minorități (de remarcat decalajul și imprecizia în privința minorității rrome!). Studenții care învață în limba maghiară (10 515, respectiv 4,3% din totalul studenților) sunt concentrați mai ales în Cluj, Oradea, Târgu-Mureș. Cei de naționalitate germană (1033, respectiv 0,4% din totalul studenților) învață în majoritatea lor la Timișoara, ca și cei sârbi (523, respectiv 0,1% din totalul studenților). Celelalte grupuri etnice au un număr mic de studenți care urmează studii superioare în limba maternă (0,2% din totalul studenților). Grija autorităților române a fost aceea de a demonstra organismelor internaționale că oferă cadrul în care cetățenii români de alte etnii pot studia în limba lor. Dar această grijă se oprește la acest nivel. Deocamdată politicile de învățare multiculturală pentru comunități multietnice nu există, la fel ca și abordarea interculturală la nivelul curriculumului național.

Tendința de segregare nu se oprește la porțile etniei și religiei. Ea continuă în privința copiilor abandonați, a orfanilor, a celor cu deficiențe, a celor cu devianță comportamentală, a celor bolnavi de SIDA. Pentru ei sunt create școli speciale sau sunt direct instruiți în spital. Educația devianților și delicvenților este patronată de Ministerul de Interne, în mediu strict carceral.

## 4. Autoritarismul, hiperierarhizarea şi hipercentralizarea

O supoziţie profundă a sistemului de învăţământ este aceea că nivelul ierarhic inferior este incapabil să se autoguverneze. Cei din nivelul „de jos" sunt infantilizaţi şi trataţi ca acefali în lipsa „capului de comandă". Cei de sus au sarcini de control, pedeapsă, atribuţii de numire şi destituire. Învăţământul nu este organizat partenerial ca reţea de conlucrare, ci în lanţuri de comandă, creând diverse forme de „satrapii": naţionale, judeţene, orăşeneşti. Fiecare nivel superior îl cheamă la ordine pe cel inferior. Practic, produsul neintenţionat al acestei situaţii este instituirea şi reproducerea relaţiei de vasalitate inspector-director-profesor-elev.

Mult timp MEN nu şi-a conceput menirea ca fiind una de elaborare a politicilor educaţionale; dimpotrivă, în activitatea lui, în primul rând în privinţa învăţământului preuniversitar, a dominant administrarea sistemului educaţional. Într-adevăr, MEN decidea în toate domeniile: financiar (un director de şcoală nu putea folosi banii proveniţi dintr-o sponsorizare pentru achiziţionarea unui obiect mai scump de 1 milion de lei fără aprobarea MEN!), curricular, al angajării inspectorilor şi directorilor. Mai departe, inspectoratele judeţene au prea multe răspunderi financiar-administrative. Ele funcţionează în raport cu şcolile ca „Înalta poartă": repartizează bugetul, decid mişcările personalului didactic, aprobă burse şi activităţi extraşcolare, salariile şi gradaţiile de merit, organizează tot ce se poate: olimpiade, sesiuni de comunicări, examene, licitaţii. Ceea ce fac mai puţin este să devină serviciu de evaluare şi asigurare a calităţii educaţiei. Directorul de şcoală de fapt nu conduce. Nu are autoritate în domenii cheie: angajarea personalului didactic, bugetul, gestionarea fondurilor din surse alternative, adaptarea şi stabilirea curriculumului local, pregătirea continuă a profesorilor. El nu are prerogative de planificare strategică şi tactică. Numărul de salarii de merit îl stabileşte inspectoratul.

Controlul este birocratic şi excesiv ierarhic-reactiv (referitor la fapte consumate) şi are drept scop sancţionarea (pozitivă sau negativă). Este centrat pe aspecte cantitative: norme, ore,

parcurgerea programei, ritmicitatea notării, controlul documentelor şcolare. Respectarea regulilor formale devine mai importantă decât dezvoltarea reală şi progresul elevilor. Rezultatul este perceperea celui ce controlează drept „jandarm intelectual", perpetuarea gândirii prin delegaţie şi relaţia de vasalitate inspector-director-profesor-elev. În sistemul de inspecţie elevii sunt cobaii inspectorilor şi complicii profesorilor.

Sistemul actual nu dispune şi nici nu încurajează sistemele de autoevaluare, nici la nivelul elevilor, nici al studenţilor, nici al colectivului de profesori dintr-o şcoală sau catedră universitară. Actualul sistem constă în aplicarea periodică a unor „teze cu subiecte unice", care doar aparent reprezintă standarde unitare. Nimeni nu ştie cu adevărat, nici ce se întâmplă înainte de acele lucrări, cu elevii, profesorii şi procesul de învăţământ, nici după aceea.

O consecinţă a acestei situaţii este că sistemul actual de evaluare a activităţii personalului didactic încurajează subiectivismul şi relaţiile de clan. La nivelul clasei se reproduce prin diverse mijloace modelul ierarhic-autoritar. Profesorii sunt posesorii ştiinţei, o livrează elevilor şi studenţilor în genere după principiul „cutiei negre", cerând-o înapoi în forma livrată. În loc să fie lideri şi facilitatori educaţionali deţinând autoritatea pe care le-o dă competenţa de specialitate şi cea pedagogică, mulţi profesori sunt „şefi" care se sprijină pe autoritate formală dată de resursele de putere conferite prin lege şi regulamente. Catalogul este sceptrul absolut.

## 5. Antihedonismul şi depersonalizarea

Eticile utilitariste nu au găsit un loc în felul în care sunt construite relaţiile dintre oameni în societatea noastră. Cu atât mai puţin am putea vorbi despre un loc al lor în construcţia instituţională. Reflexele conservatoare ne trimit mereu înspre ideea că entităţile colective, ca şi instituţiile, sunt mai importante decât oamenii. Aceste reflexe hrănesc anti-individualismul, depersonalizarea şi ridicarea autosacrificiului la rang de virtuţi

supreme. În consecință, „plăcerea", oricare ar fi ea, este ilicită, e o probă de decadență în raport cu efortul și suferința.

Studiile sunt un efort. Dar nu orice efort, ci, cel mai adesea, unul chinuitor. Ele cer stoicism, docilitate și obediență, materializate în capacitatea de a rezista cuminte și concentrat în bancă 4-6-8 ore și tot atâtea pe scaunul de acasă (de exemplu, pentru a face față cerințelor școlare, un copil de 7-10 ani trebuie să muncească la școală și acasă 35-39 de ore săptămânal, cu 10 ore mai mult decât media europeană). Când vorbim despre plăcerea de a studia, facem referire la studiul autodidact, nu la cel organizat în educația formală. În colectivitate, plăcerea ar trebui să vină din conținutul tematic, din forma de activitate, din cooperarea colegială, din accesul la împărtășirea experienței proprii împreună cu alții, din rolul de facilitator al profesorului, din labilitatea granițelor între ce trebuie și ce vrem să studiem.

Depersonalizarea este sursa principală de generare a antihedonismului. Elevii nu fac școală din plăcerea utilității acesteia fiindcă nu se regăsesc pe ei înșiși și lumea lor în programele și manualele școlare. Învățământul alienează prin prioritățile sale: temele sunt mai importante decât dezvoltarea persoanei, programa mai importantă decât elevii, cunoștințele abstracte mai importante decât cele aplicative, abilitățile teoretic-discursive mai importante decât cele comportamentale, informarea mai importantă decât formarea.

Exemplele în acest sens sunt pesemne mai grăitoare. Cu excepții nesemnificative, cei mai mulți elevi (adesea și studenți) văd în timpul celor 8-12-16 ani de studiu ceafa sau profilul colegilor. Relațiile față în față le au doar cu profesorii. Comunicarea este unilaterală de tip predică-interogatoriu. În învățământul superior domină încă mitul cursului-discurs. Comunicarea între elevi, ca și accentul pe întrebările lor adresate profesorilor și colegilor sunt rare și aleatorii (depind mai degrabă de practici dizidente ale unor profesori nonconformiști).

Apelul la experiența personală a elevilor și studenților este rar, ca și apelul la cotidianul direct și concret, ambele fiind socotite prea triviale pentru învățământul nostru „extraterestru", fascinat de abstracții. Evaluarea elevilor se face după procedeul

„închideți cărțile și caietele și răspundeți la următoarele întrebări". Nu se cultivă capacitatea de a cerceta, orientarea în bibliografie, ci veșnicul exercițiu reproductiv, adesea precedat sau urmat de inhibiția de protecție (refuzul de a mai „înghiți" informație sau ștergerea informației ca să încapă cea pentru extemporalul următor). La capătul clasei a 8-a și mai ales al liceului, un absolvent serios este un absolvent aproape epuizat. La câteva săptămâni după examene intervine binecuvântata uitare a celor mai multe informații stocate cu mari eforturi de memorie.

Cerința reproducerii fidele a cunoștințelor ca și aprecierea profesorilor după cât de mult dau de lucru acasă produce o întreagă rezistență care ia forme diverse, precum copiat, schimbarea subiectului, absențe fals motivate sau nemotivate, „cointeresarea" profesorilor pentru promovarea clasei, „mici atenții" ca să ia copilul premii, mafii locale ale olimpiadelor, abandonul școlar. Ea mai produce și vasta industrie a meditațiilor care, dacă sistemul de evaluare și curriculumul nu se schimbă, se va centra pe bacalaureat. Meditațiile continuă să se desfășoare în condiții de evaziune fiscală. Ele conduc și la segregări de venituri, fiindcă de fapt exclud învățătorii și profesorii care predau discipline care nu fac obiectul examenelor, precum și pe cei situați în medii în care părinții nu investesc în educație.

Elevii își caută plăcerea, inclusiv cea intelectuală, în afara școlii, iar școala nu-i ajută prea mult să aibă instrumente de valorizare a plăcerii extrașcolare: nici o programă nu are componente de science fiction, muzică rock, analiză a impactului jocurilor pe calculator, critică cinematografică, cercetare și comunicare socială. Suverana Limbă și literatură română continuă netulburat să facă exerciții de „zăbavă" pe cronicari, literatura secolului al XIX-lea și se oprește neasimilând aproape de loc temele și stilul literaturii sfârșitului de secol XX. (În programa de bacalaureat existau numai un prozator, un poet și un dramaturg din perioada de după război. Am constatat cu stupoare că între programa de bacalaureat parcursă de mine în 1974 la Limba și literatura română și cea parcursă după 24 de ani de către fiul meu era o diferență de un poet). Istoria nu îi învață

cum trăiau oamenii, ci cum se băteau ei şi, eventual, ce macropolitică făceau. Educaţia artistică în liceu este aproape nulă. Cea sportivă este chinuitoare. Indicatorii ei sunt „probele" standard şi competiţiile, nu utilitatea mişcării pentru bunăstarea fizică şi psihică a elevilor.

Elevii nu învaţă în curricula oficială aproape nimic despre ei ca persoane, despre viaţa privată şi prea puţin despre viaţa publică (excepţia o reprezintă Cultura civică). „Cunoaşte-te pe tine însuţi!" este o deviză fără acoperire în educaţia formală. Obiectele de studiu, inclusiv psihologia, vorbesc despre un „nimeni destrupat" sau se centrează pe probleme foarte abstracte, neregăsibile în experienţa directă. Aşa se face că, de exemplu, după 7 ani de fizică şi 6 ani de chimie, cei mai mulţi absolvenţi de liceu nu pot să-şi explice fenomene fizico-chimice cu impact direct (nici măcar de ce anumite substanţe sunt toxice pentru fiinţele vii sau cum se formează imaginea TV), după cum, după studierea anatomiei, continuă să nu-şi cunoască şi să ştie să-şi ocrotească organismul.

## 6. Conservatorismul

Este sau poate fi la ora actuală învăţământul românesc „vârful de lance al schimbării"? Iar în cadrul lui, pregăteşte învăţământul superior „inteligenţa sceptică" necesară pentru infuzarea tuturor domeniilor cu specialişti ai modernizării socioeconomice? Răspunsul la aceste întrebări e constrâns de faptul hotărâtor că, la fel ca şi alte componente sociale, învăţământul românesc este încă, prin practicile sale şi mai puţin prin actele normative elaborate mai ales începând cu 1998, orientat spre supravieţuire (autoconservare), nu spre dezvoltare-modernizare. Această orientare se poate detecta în multiple aspecte. Astfel, accentul metodelor de învăţare cade pe stabilitate, reproductivitate, homeostazie (de sistem şi proces), pe descurajarea schimbărilor şi inovaţiilor, altele decât cele impuse ierarhic. Cadrele didactice tinere din învăţământ migrează spre profesii mai bine plătite; faptul că absolvenţii facultăţilor privesc profesoratul ca o alegere de ultimă instanţă duce la scăderea nivelu-

lui de competenţe în sens contemporan şi la îmbătrânirea personalului didactic. Să notăm şi că în politicile educaţionale continuă să se manifeste obsesia relaţiei între merit şi vechime. Cadrele tinere din învăţământul superior sunt discriminate salarial. În noul *Statut al personalului didactic*, dacă, de exemplu, este foarte stimulativ sporul de doctorat, acordarea gradaţiei de merit doar pentru cei care au peste 15 ani vechime în învăţământ face ca mulţi preparatori, asistenţi şi lectori să-şi găsească în completare alte surse de venit, nefiind destul de vârstnici ca să aibă măcar salarii de subzistenţă. O vastă categorie părăseşte cariera didactică (unde principiul seniorialităţii a rămas imbatabil) pentru profesii şi firme noi în care sunt plătiţi după eficienţă profesională. Noile modificări normative tind însă să elimine criteriul de vechime, dar o fac uneori stipulând excepţii de la regulă, ceea ce lasă loc unei doze de arbitrar forurilor locale de decizie.

Există şi un conservatorism bugetar. Politicile bugetare alimentează un învăţământ de supravieţuire. Aş putea spune chiar că nu există nici o diferenţă de natură între politicile bugetare pentru învăţământ, cercetare, sănătate, cultură din perioada comunistă şi cele de acum. Politicile bugetare actuale încurajează conservatorismul prin diferenţa de alocare a resurselor pentru dezvoltare şi pentru protecţie (de exemplu, Bugetul MEN a alocat, în 1997, 36,8 miliarde lei pentru reformă şi 608,4 miliarde pentru „drepturi sociale suplimentare pentru elevi: rechizite, o masă caldă, îmbrăcăminte, pachete cu alimente neperisabile"). Nu avem încă un feed-back asupra felului în care aceşti bani au fost eficient utilizaţi astfel încât să crească accesul celor săraci la educaţie. În ultimii ani, ajutorul social s-a acordat doar pentru frecvenţă, nu şi pentru rezultate şcolare. Neavând o reţea de asistenţi sociali, situaţia materială reală a elevilor nu poate să fie verificată. Există numeroase cazuri când ajutoarele sunt luate de copii ai familiilor înstărite prin muncă la negru şi activităţi patronale nedeclarate.

Învăţământul de supravieţuire este în acelaşi timp unul în care lipsa de proiecte este generalizată. Şcolile au produs un număr infim de proiecte de inovaţie, aşteptând în continuare „ordine de la stăpânire". Nici inspectoratele nu fac mai mult

decât să planifice şi să întreţină rutina. E drept, în învăţământul superior lucrurile par să stea altfel. La o privire mai atentă, observăm însă o situaţie la fel de descurajantă. Noile instituţii de învăţământ superior sunt supuse tirului CNEAA. Ele, din nevoia de legitimitate şi de acreditare, fac eforturi mari să satisfacă standarde înalte, să introducă credite, să imprime conţinuturi contemporane. Multe din vechile instituţii sunt însă netulburate, par etern legitime şi nederanjabile în stabilitatea lor. De aceea, efortul de modernizare le-a „deranjat" mai puţin. De asemenea, schimbările curriculare au fost făcute tot sub imperiul legitimării: primele s-au reformat – cel puţin la nivelul conţinutului, dacă nu şi al metodei (vezi *Cultura civică* la şcoala primară şi *Filosofia* la liceu) – ştiinţele socio-umane din licee şi facultăţile de profil. Celelalte discipline umaniste au exclus-inclus personaje, evenimente şi opere (vezi *Literatura Română* şi *Istoria*), au inversat, unde a fost cazul, judecăţile de valoare şi în rest nu le-a afectat nimic. Ştiinţele formale şi cele ale naturii au avut un prezent netulburat de trecut, dar nici de viitor şi de scopul pentru care sunt studiate într-un număr copleşitor de mare de ore.

## 7. **Inegalitatea de şanse**

Problema egalităţii de şanse, aşa cum figurează ea în politicile ţărilor cu democraţii liberale, este diferită de înţelesurile egalitarismului comunist prin chiar finalităţile ei. Ea nu ţinteşte spre omogenizarea socială şi spre formarea unor „oameni noi", cât mai asemănători, ci spre autoafirmarea persoanei, a angajării ei echitabile în procesul de selecţie profesională, indiferent de sexul, rasa, etnia, religia, zona geografică sau grupul social căreia îi aparţine. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, nu există obstacole formale în educaţie, în accesul la profesii şi la viaţa publică, iar pe de altă parte, că statul şi guvernarea locală intervin prin politici sau acţiuni afirmative (discriminări pozitive, tratamente preferenţiale), acolo unde există obstacole reale pentru zone şi categorii defavorizate. Astfel de politici sunt caracteristice societăţilor care consideră liberalismul economist,

bazat pe pura acțiune a „mâinii invizibile", sorginte a polarizării sociale accentuate, a politicii lui „scapă cine poate", care duce spre un capitalism cu puține palate și vaste mahalale pline de ghetouri (zone tipice de anomie socială). Democrațiile liberale cer drept condiție necesară, pe lângă acțiunea pieței, societăți în care civilizația se extinde ca bun public, dincolo de o elită privilegiată. Astfel de societăți sunt construite de oameni care învață să trăiască civilizat și refuză să mai trăiască în mizerie fiziologică, morală, civică și materială.

Justificările politicilor afirmative (ale politicilor de egalizare a șanselor) sunt fie de tip deontologist: un grup a fost supus unei discriminări negative multă vreme. Componenții săi nu au aceleași șanse cu cei ce aparțin grupurilor nedefavorizate, iar discriminarea pozitivă este menită să corecteze o nedreptate trecută, fie cu justificare de tip consecințialist: dacă oamenii care aparțin grupurilor defavorizate au mai mult acces la educație (în cazul nostru), atunci numărul de competitori calificați crește, iar societatea progresează mai mult prin aceea că atrage potențialul celor anterior marginalizați.

Condiția necesară este însă ca oamenii să aibă acces real la civilizație prin educație. Legile românești sunt nediscriminative. În principiu, nimeni nu este împiedicat să urmeze orice formă de învățământ (dacă facem abstracție, de exemplu, de faptul că din 1998 femeilor le este expres interzis accesul la învățământul militar). Dar numai în principiu. Dincolo de el, dacă trecem de orbirea normativă, descoperim o lume a discriminărilor reale, grație căreia, de fapt, **cei mai mulți dintre locuitori nu au șanse egale la educație.** Un prim răspuns asupra cauzelor ne dă drept handicap fundamental sărăcia. Dar ea afectează diferit sexele. În România sărăcia este într-un proces clar de feminizare fiindcă cea mai vastă categorie de săraci o reprezintă familiile monoparentale, de obicei mamele singure cu unul sau mai mulți copii, lucrătorii familiali neremunerați, de obicei femei de la țară (74% din această categorie), femeile rrome (89% necalificate), grupurile etnice (cel mai sărac și mai marginalizat grup este cel al rromilor), zona de rezidență (locuitorii ruralului și ai orașelor mici). Am numit aici doar cele mai vul-

nerabile categorii, fără pretenţii de tratare exhaustivă. Toate aceste categorii au obstacole majore în accesul la diferite forme de învăţământ, în continuarea studiilor, în absolvirea studiilor şi în inserţia profesională. Menţionez că, indiferent de grupul social defavorizat, în interiorul lui femeile au şanse mai mici decât bărbaţii. În ordinea gravităţii, rromii, locuitorii ruralului, femeile şi grupurile etnice minoritare altele decât al rromilor sunt supuşi discriminărilor reale în accesul la educaţie, performanţă profesională şi participare la viaţa publică.

7.1. *Discriminarea rromilor*

Etnicii rromi intră sub aspect educativ în două mari categorii: excluşi şi marginali. Ei ies din această grupare doar prin excepţie. Orbirea sau opacitatea la discriminarea la care este supus grupul etnic cel mai tânăr şi mai expansiv demografic din România are costuri foarte mari atât în prezent, cât şi pe termen lung.

Câteva date privind rromii cred că sunt indispensabile. Cifra oficială a rromilor după recensământul din 1992 era de 409.723 rromi, reprezentând 1,8% din populaţie. Federaţia Etnică a Rromilor din România consideră că cifra reală este de 2, 5 milioane (10% din populaţie), cifră revăzută la 1,5 milioane de observatori credibili. Dintre aceştia, aproximativ un milion (4,6% din populaţie) menţin un mod de viaţă tradiţional. Vârsta medie de căsătorie este de 17 ani la fete şi 18 ani la băieţi. Jumătate dintre fetele rrome nasc înainte de 18 ani, iar natalitatea este de 5,10 copii la o femeie (în timp ce media pe ţară este de 1,9). Rromii de până la 16 ani reprezintă 43% din grupul etnic. Potenţialul demografic este cel mai ridicat, cu cea mai tânără populaţie şi cea mai fertilă.

În ceea ce priveşte situaţia socială a rromilor, media de locuire este de 3,03 persoane-cameră, dar există şi familii sărace în care stau 20 de oameni într-o încăpere; 58% dintre bărbaţi şi 89% dintre femei nu au nici o calificare; 32% dintre bărbaţi întreţinători de familie sunt şomeri; dintre cei apţi de muncă şi cuprinşi într-o activitate (22,5%) 74% au un salariu la nivelul celui minim pe economie; aproape 1 din 20 este patron. Nivelul

de instruire este dramatic scăzut: 59% dintre femei şi 44% dintre bărbaţi sunt analfabeţi; 27,3% dintre bărbaţi şi 35% dintre femei nu au absolvit nici formal şcoala primară; doar 4,5% din populaţia rromă absolvă liceul, dintre cei de 7-10 ani frecventează şcoala regulat doar jumătate, iar 40% dintre copiii rromi de până la 8 ani nu merg la grădiniţe şi şcoli. Educaţie superioară au în proporţie de 7 la mie faţă de 12 la sută în celelalte etnii.

Ţinând cont de datele de mai sus, desigur că strategia explicativă cea mai comodă este cea care face apel la particularităţile lor: inadaptare, automarginalizare, incapacitatea de a se integra în normele unei comunităţi. O altă strategie explicativă aparţine grupurilor care protejează interesele rromilor şi este centrată pe victimism. Fiecare abordare are însă fisuri: primii vor asimilare forţată sau excludere, ceilalţi vor segregare pentru păstrarea identităţii lor culturale. Cel mai greu de recunoscut proces este că între populaţiile de etnii diferite (română, maghiară, rromă ş.a) s-au produs transferuri reciproce de limbă şi obiceiuri şi că istoria este şi a celorlalte grupuri, nu doar a grupului majoritar (mai precis, a etnicilor români bărbaţi). De exemplu, deşi utilizăm expresiile romani: gagiu, mişto, nasol, nu le recunoaştem funcţionarea în limbă în dicţionare şi manuale de şcoală sau le considerăm pur argotice. Istoria robiei ţigăneşti ca şi cea a obiceiurilor şi modului lor de viaţă este trecută sub tăcere. Imaginile copiilor din pozele din manual, basmele, povestirile, literatura, sunt monopolul etniei majoritare. Copiii rromi nu se recunosc în ele. Copiii români nu îi înţeleg pe colegii lor rromi pe calea curriculumului oficial. Strategiile educative le urmează de fapt pe cele sociale:

a) excluderea sau pur şi simplu eludarea existenţei acestei populaţii în programele şi manualele şcolare;
b) recluziunea (ghetoizarea): acceptăm să-şi păstreze specificul cultural, dar în propria lor comunitate închisă; şi
c) incluziunea prin asimilare tacită (îi acceptăm în şcoli, îi obligăm să le frecventeze, dar prin forţarea lor exclusivă să intre în modul de viaţă şi de gândire majoritar).

România este la ora actuală țara europeană cu cel mai mare procent de populație rromă, procent în continuă creștere, având în vedere sporul natural al populației acestei categorii. De aceea costurile neintegrării prin educație sunt incomparabil mai mari pe termen lung. În acest sens, cred că o utilitate mai mare în strategiile de integrare prin diferență ar avea-o modelul american multiculturalist, aplicat grupurilor etnice mult mai expansive demografic (afro-americanii, hispanicii) decât cel al albilor de origine europeană.

Există, după părerea mea, mai multe tipuri de politici educaționale care ar putea fi luate în considerare pentru a atenua discriminarea populației rrome. Voi menționa câteva care îmi par mai importante: cercetarea, informarea și documentarea asupra stării populației rrome; creșterea cercetărilor calitative, inclusiv având ca subiecți femeile și copiii (de obicei complet neglijați de către cercetători). Rolul cercetării este acela de a înlocui folclorul și stereotipurile despre rromi cu o imagine realistă și lucidă, diferită de imaginarul popular. Pe această cale pot să fie reduse stereotipurile și prejudecățile și odată cu ele intoleranța. Școlile în limba romani sunt o soluție, dar care poate crește segregarea. Datorită faptului că această minoritate este foarte disipată, soluția dezirabilă este cea a multiculturalismului sau a interculturalismului (tratarea lor ca grup cultural distinct, alături de celelalte). Aceasta presupune includerea în programe și manuale a informațiilor despre cultura, tradițiile și istoria comunității rrome. De asemenea, va trebui să se acorde o atenție specială pregătirii inspectorilor, directorilor, profesorilor pentru integrarea copiilor rromi în sistemul de învățământ. Un criteriu de evaluare a instituțiilor de învățământ ar putea fi cel al integrării și menținerii rromilor. Acest aspect ar putea fi corelat cu politici afirmative pentru rromi în admiterea în școli profesionale, licee, învățământ postliceal, colegii și facultăți, cu încurajarea profesorilor rromi și a altor etnici rromi cu reușite profesionale să își asume, protejeze și promoveze grupul de apartenență, cu includerea în regulamentele școlare și în Cartele universitare a unor sancțiuni precise împotriva discriminărilor și comportamentelor ofensatoare la adresa elevilor, studenților și părinților rromi.

### 7.2. *Discriminarea locuitorilor ruralului*

Datele Comisiei Naţionale de Statistică ne indică o tendinţă accentuate de ruralizare a populaţiei României. La ora actuală trăieşte la sate jumătate din populaţie. Această tendinţă de ruralizare nu ar fi în sine un indicator de subdezvoltare dacă nu ar fi asociat cu faptul că satele româneşti nu sunt zone preferate din motive ecologiste de către cei cu slujbe la oraş, că satele sunt sate de ţărani şi nu de fermieri şi lucrători calificaţi, că există o tendinţă evidentă de refacere a gospodăriei autarhice, cu productivitate incompatibilă cu secolul XX, precum şi una de refacere a modului de viaţă arhaic-patriarhal. La sate dotările civilizatorii în materie de igienă, sănătate şi educaţie sunt minime sau nule. ONG-urile există pur insular, viaţa asociativă se rezumă la cea de biserică şi bodegă, iar presiunile spre modernizare sunt încă utopice.

Acesta este mediul în care se aşează componenta învăţământ din rural. Statisticile ne indică următoarea ei înfăţişare: în 1996, 11% din populaţia rurală nu avea educaţie elementară (faţă de 9% din cea urbană); 29% din populaţia rurală are doar şcoală generală, faţă de 14% din populaţia urbană; 8,2% dintre copii din rural faţă de 5,7% dintre cei din urban nu frecventează şcoala între 7 şi 14 ani. Salariaţii cheltuiesc lunar cu educaţia copiilor 4,3% din venituri, pe când ţăranii cheltuiesc 2,2%. Baza materială a învăţământului din rural este într-o situaţie mai mult decât gravă: cele mai multe dintre cele 1157 şcoli din chirpici şi 1084 din lemn sunt la ţară. Dintre cele 1.295 de licee, în rural sunt 185, aproape în totalitate pe profil agricol. Repetenţia este cu aproximativ 0,50% mai mare în rural. Un fapt extrem de important este acela că, în contrast cu Convenţia pentru Drepturile Copiilor, semnată şi de statul român, copiii din rural sunt utilizaţi ca forţă de muncă. Dacă ne referim direct la elevi, observăm că în şcolile profesionale din mediul rural sunt şcolarizaţi de 10 ori mai puţini elevi decât în urban; în şcolile de maiştri rurale sunt de 20 de ori mai puţini cursanţi decât în cele urbane, iar în cele postliceale raportul este de 50-1. În şcolile speciale pentru deficienţi mintali, de auz şi văz, raportul este de 6-1 în favoarea urbanului. Învăţământul preşcolar în rural s-a dimi-

nuat mult în ultimul deceniu, iar traseul celor mai mulţi elevi din rural este blocat la nivelul a 8-10 clase. Cea mai grea situaţie o au copii din comunităţile rrome, căci părinţii acestora nu au primit pământ după aplicarea Legii 18.

În ce priveşte cadrele didactice: în rural sunt 112 390 faţă de 181 911 în urban. Cele mai multe cadre didactice care au părăsit învăţământul sunt cele din mediul rural. Cele mai multe dintre cele 15,6% cadre didactice necalificate sunt în rural.

Rezumativ vorbind, nenorocul de a te fi născut la ţară sau de a creşte acolo poate costa pentru toată viaţa: profesorii şi învăţătorii sunt mai puţini şi mai necalificaţi, iar cei tineri sunt pe picior de plecare. Dacă depăşeşti stadiul şcolii generale, eşti „condamnat" la specializare agricolă, şi aceea rezumată la nivelul puţinelor licee şi şcoli vocaţionale (deşi se pare că vocaţia „fatală" este cea pentru agricultură). Putem afirma că cel puţin o treime din potenţialul elevilor din România este blocat pe această cale.

Se poate face ceva pentru a depăşi acest izvor uriaş de inegalitate? Primul lucru necesar este acela de a avea date corecte şi complete din învăţământul rural despre: numărul de cadre didactice calificate şi necalificate; starea materială şi integrarea comunitară a cadrelor didactice; starea, dotarea şcolilor şi accesul la şcoală al elevilor; frecventarea şcolii în rural; analfabetismul funcţional; numărul de absolvenţi care urmează licee şi facultăţi, precum şi profilurile urmate; inserţia profesională a absolvenţilor din rural. Proiectele curriculare vor trebui adaptate comunităţilor locale şi stării reale educaţiei din diferite zone. Înfiinţarea unor licee multi-profile ar putea să contracareze aproape singura ofertă de licee agricole sau silvice.

Pentru aceasta, politicile publice ar trebui să apeleze la implicarea activă a comunităţii locale şi administraţie locale în recrutarea cadrelor didactice, în construirea locuinţelor de serviciu pentru acestea, în contracte cu studenţii şi elevi ai şcolilor normale, dispuşi ca în schimbul sprijinului financiar pe durata studiilor, să lucreze cel puţin 4 ani în comunitatea rurală care oferă sprijin. Ajutorul social pentru adulţi şi adolescenţi ar putea fi condiţionat de muncă în folosul comunităţii (reparaţii şi îngrijirea şcolilor). Acelaşi lucru poatę fi valabil pentru pla-

ta în muncă a contravenţiilor. Preoţii şi comunităţile de enoriaşi se pot implica în problemele de disciplină, educaţie, igienă şi în strângerea fondurilor pentru dotări pentru educaţie. Căminele culturale sunt folosite adeseori ca săli de nunţi, botezuri, hore şi discoteci. Autorităţile locale care gestionează acest patrimoniu pot să instituie o taxă asupra acestor activităţi, taxă destinată dotării căminelor culturale cu publicaţii, tehnică şi materiale dedicate activităţilor educative şcolare şi extraşcolare: calculatoare, reţea Internet, televizoare, casete video auxiliare diferitelor discipline de studiu, materialelor pentru educaţie artistică şi sportivă, inclusiv pentru dotări igienico-sanitare. Aceeaşi taxă poate să fie instituită de către autorităţile locale şi pentru bodegi, baruri şi restaurante.

Învăţătorii şi profesorii pot deveni ei înşişi factori centrali în educaţia comunitară, conducând ziare sau reviste locale şi implicându-se în apărarea şi promovarea intereselor locuitorilor din sat sau comună. Nu cred că e de neglijat ideea înfiinţării unui fond special destinat plătirii cadrelor didactice care se implică în lichidarea analfabetismului funcţional şi în educaţia continuă a adulţilor din rural. Liceele agricole, ca şi învăţământul vocaţional pot să devină şcoli veritabile de formare a fermierilor (lucrători şi manageri), cu alte cuvinte, şcoli de subminare a actualei gospodării autarhice ţărăneşti, manuale, necalificate şi slab-productive, deci şcoli de transformare a satelor în zone de ferme cu producţie industrializată şi de ecoturism. Elevii şi profesorii pot să fie factorii de modernizare a comportamentelor locuitorilor din rural, inclusiv prin aceea că recuperează tradiţia ca istorie şi obiceiuri, dar nu ca tip de muncă arhaică şi ca refuz al civilizaţiei contemporane. Lucrările de grad ale cadrelor didactice se pot orienta spre elaborarea de monografii locale, de recuperare a istoriei şi creţiei săteşti a zonei, de adaptare curriculară la problematica locuitorilor satului sau comunei în care lucrează.

### 7.3. *Discriminări de gen*

Voi utiliza termenul „gen" în mod diferit de cel cu care operăm obişnuit în limba română. Genul, aşa cum s-a încetăţenit

în limbajul internaţional, desemnează relaţiile sociale dintre sexe şi nu femininul sau masculinul, în sens gramatical. El semnifică asemănările, diferenţele, asimetriile şi discriminările de status şi rol care intervin între femei şi bărbaţi sub multiple aspecte: educative, familiale, economice, culturale, politice etc. Menţionez că egalitatea între sexe trebuie tratată ca egalitate în drepturi şi egalitate de şanse şi nici pe departe ca tendinţă de identificare a femeilor cu bărbaţii, de ştergere a diferenţelor naturale între sexe (diferenţe care, de altfel, nu au nimic de a face cu inegalităţile sociale pe care le impun comunităţile discriminatorii).

În problema pe care o abordez aici, voi preciza de la început că există două categorii de discriminări posibile în privinţa genului. O primă categorie cuprinde **accesul egal al femeilor la toate formele de educaţie, inclusiv accesul la orice fel de carieră didactică şi de management educativ**. O a doua categorie, mai puţin cuantificabilă, este cea legată de **reprezentarea corectă a experienţelor femeieşti şi preponderent feminine în curricula tuturor nivelelor de educaţie.**

1. *Egalitatea la bază şi masculinizarea ierarhică a universităţilor*. Cea mai semnificativă discrepanţă de gen apare la nivelul învăţământului superior, în ciuda numărului aproape egal de absolvenţi şi absolvente. Studentele reprezentau 50,3% din totalul studenţilor, iar repartiţia lor între cele două forme de învăţământ, public şi privat, avea următoarea configuraţie: în învăţământul public (zi, seral, fără frecvenţă) numărul total de studenţi era de 250 836, dintre care 108 666 studente. Ele reprezentau 47, 6% din totalul studenţilor. În învăţământul particular numărul studenţilor era de 85 305, dintre care studentele reprezentau 58,3%. Ponderea mai mare a studentelor este în universitate: 65,1%, medicină şi farmacie: 60,6%, studii economice: 59,1% şi cea mai mică în învăţământul tehnic: 24,4%. În România, 70,1% din totalul cadrelor didactice sunt femei, 83% dintre cadrele didactice din învăţământul primar şi secundar sunt femei. În învăţământul superior public ponderea femeilor este de 31,8%. Datele pentru 1995-1996 indică următoarele: în învăţământul superior public existau 6 379 de

cadre didactice femei (31,9%). Din totalul de 3 636 profesori în învățământul superior public, doar 403 erau femei (aprox.9%). Conferențiari erau 2 945, dintre care 743 femei (aprox.25%); lectori: 6 572, dintre care femei 2151 (aprox.32%); asistenți: 4 983, dintre care 2 290 femei (aprox. 45%).; preparatori: 1855, dintre care 794 femei (aprox. 42%). În perioada 1996-1997 numărul posturilor de profesor a crescut la 5 753 (existând și 2 091 posturi vacante). Numărul femeilor profesor a crescut cu doar 43 față de cel precedent. Conferențiarii au (la nivelul anului menționat) 5 383 posturi ocupate cu 2 893 titulari bărbați și 776 titulare femei (o creștere de 33). Lectorii au 11 289 posturi, dintre care femei sunt 2 233. Asistenți sunt 9 414, din care femeile sunt 2 250. Din cei 3 358 preparatori, femei sunt 864.

Deși în mod constant nu au fost dezechilibre numerice de gen între studenți și studente, nici între rezultatele lor finale la absolvire, carierele universitare au suferit un evident dezechilibru la vârf (profesori și conferențiari). Explicații sunt multiple. După 1974, carierele universitare, ca și cele de cercetare, au fost blocate. Ele erau mai accesibile bărbaților și erau dorite pentru prestigiul social al profesiei. Bărbații s-au încurajat între ei spre performanță, după cum femeile s-au descurajat și au fost descurajate să o facă. Inclusiv Universitatea, cu o pondere de studenți majoritar feminină, are personal didactic majoritar masculin, cu excepția limbilor străine. După 1990, bărbații au fost recuperați spre zona universitară de vârf. Invazia de tineri din ultimii ani a făcut ca dezechilibrele să scadă pentru posturile de asistenți și preparatori, în mod special. Această scădere nu se datorează politicilor de promovare a femeilor în spațiul universitar, ci scăderii dramatice a atractivității carierei universitare, atât ca venituri, cât și ca prestigiu social. Prognoza mea este că și învățământul superior va tinde spre feminizare, tocmai din motivul enunțat anterior. Lui i se mai adaugă încă unul, deloc de neglijat: bursele în occident pentru doctorate și masterate nu au mai fost conservatoare în privința genului. Absolventele române au găsit un spațiu de afirmare mai ales în universitățile străine, obținând calificări pe care nici establish-

mentul autohton, în genere conservator în privinţa genului, nu le mai poate ignora.

Reechilibrarea de gen a spaţiului universitar se confruntă cu cel puţin două probleme: pe de o parte, cu scăderea dramatică a studenţilor proveniţi din mediul rural şi din micile oraşe muncitoreşti (populate mai ales cu femei) şi, pe de altă parte, relevanţa prezenţei femeilor în spaţiul universitar în influenţarea condiţiei sociale, economice, politice şi culturale a femeilor din România (un caz special îl reprezintă femeile rrome care dau cel mai mare procent de analfabetism şi de lipsă de şanse de afirmare socială). Pentru ambele puncte vulnerabile speranţele sunt scăzute: nu avem politici afirmative pentru educaţia celor din mediul rural şi avem prea puţine spaţii de intrare a educaţiei pentru conştientizarea problemelor de gen şi pentru elaborarea politicilor publice necesare contracarării nedreptăţii de gen.

2. *Hiperfeminizarea învăţământului general şi mediu, patriarhalismul curricular.* Din populaţia şcolară totală, la sfârşitul lui 1996, 50,1% o reprezentau fetele. Reprezentarea lor procentuală pe cicluri de studiu era următoarea: 49,6% în învăţământul preşcolar; 48,8% în învăţământul primar şi gimnazial (scăderea este dată în special de şcolarizarea mai slabă a populaţiei feminine rrome); 55,7% în învăţământul liceal (creşterea de procente în favoarea fetelor se datorează faptului că şcolile profesionale, complementare sau de ucenici au prin excelenţe elevi băieţi, 64%); 50,8% fete în învăţământul postliceal. Personalul didactic este preponderent feminin: 99,6% în învăţământul preşcolar; 73,3% în învăţământul primar şi gimnazial; 59,8% în învăţământul liceal; 52,8% în învăţământul profesional, complementar sau de ucenici; 51,7% în învăţământul postliceal şi de maiştri.

După cum se poate constata, nivelul de învăţământ în discuţie este dominat numeric de cadre didactice femei. Educatorii aproape nu există, învăţătorii sunt rarisimi. Aceste profesii sunt asimilate cu etica grijii, iar în România grija pare să fie atribuită exclusiv femeilor. Activităţile asociate grijii au prestigiu social scăzut şi sunt prost plătite. „Migraţia" bărbaţilor se produce spre zone cu bani, prestigiu şi control.

Socializarea în copilărie şi adolescenţă este marcată de conservatorism de gen, inclusiv în curricula şcolară. Cercetările relevă câteva aspecte de fond ale sexismului (prejudecăţilor şi discriminărilor de gen) în educaţia formală: şcoala primară şi gimnaziul creează un mediu „confortabil feminin", axat pe conformism, ordine şi disciplină, penalizând sau inhibând tendinţele spre gândire divergentă şi independenţă. Agresivitatea fetelor este puternic inhibată, cea a băieţilor este tolerată; diferenţele dintre fete şi băieţi sunt privite ca deficienţe, mai ales în sensul marii mobilităţi profesionale masculine şi a modului stereotip-limitativ al rolurilor feminine. Imaginile femeilor şi bărbaţilor sunt atât calitativ, cât şi cantitativ dezechilibrate. De exemplu, în abecedare, pozele cu fete şi femei sunt de două-trei ori mai puţine decât cele cu băieţi şi bărbaţi, sunt încurajate jocurile demixtate, toate rolurile de fete sunt tradiţionale, când sunt cuplate numele copiilor de sexe diferite, prioritatea o are numele de băiat; nu se face acordul de gen pentru profesii; femeile sunt prezentate ca având trăsături naturale, nu virtuţi; bărbaţii sunt definiţi în termeni ocupaţionali, femeile în termeni relaţionali: mame, fiice, surori, prietene.

3. *Discriminarea femininului şi femeilor în educaţie.* Aspectele intuitiv-emoţionale şi empatice ale cunoaşterii şi experienţei, educaţia estetică, morală (considerate aspecte feminine, eventual „soft") sunt intens discriminate în favoarea aspectelor informaţional-raţionale, a educaţiei ştiinţifice (cu preponderenţă pentru matematică, fizică, chimie şi biologie). Ştiinţele socioumane ocupă un loc secundar şi în măsura în care există, ele educă spre probleme nelegate direct de viaţa indivizilor ca persoane în comunitate, spre autocunoaştere a sinelui în relaţie cu alţii (o excepţie notabilă o reprezintă unele manuale de cultură civică). Educaţia estetică aproape că dispare la nivel liceal (cu excepţia *Literaturii române*). Educaţia morală este lăsată pe seama orelor de religie care, pe de-o parte, nu sunt obligatorii individual, iar pe de altă parte, întăresc esenţial conservatorismul de gen şi patternuri de comportament premoderne în privinţa femeilor.

„Personajul" principal al manualelor de economie, psihologie, filosofie, sociologie, este „omul" impersonal şi neutru (fără

gen, rasă, etnie). În spatele acestei neutralități stă în mod evident modelul bărbătesc. Experiențele acestui pretins „nimeni destrupat" fac obiectul temelor domeniilor mai sus-pomenite. Toate manualele ignoră experiențele specific-femeiești sau preponderent femeiești: graviditatea, nașterea, violul, pornografia, prostituția, hărțuirea sexuală, violența domestică, inegalitatea de șanse, dubla zi de muncă, marginalizarea și anonimatul. Dacă lăsăm de-o parte aceste experiențe, elevii nu sunt educați să se confrunte cu ele, să le evite să se protejeze sau să se abțină de la violențe și nedreptăți. Mai mult, aceste experiențe sunt totuși discutate în media românească, dar într-o formă brutal-sexistă (femeile sunt interesante în presă dacă sunt bătute, dacă fac crime, dacă se prostituează, dacă sunt top-model sau anexe tăcut-decorative ale unor personaje importante) imagini față de care cititorii – mai ales minori – nu sunt educați să producă „anticorpi" (a se citi: reacții de amendare a sexismului), dimpotrivă, tind să le preia și să le imite.

„Femeile nu au istorie". Acesta este mesajul pe care îl transmit toate manualele de specialitate, începând cu cel de clasa a IV-a. În istoria națională, ca și în cea universală, așa cum se practică în curricula autohtone, femeile nu există decât eventual ca soții și mame de șefi de stat. Manualul de clasa a XII-a produce cea mai cuprinzătoare discriminare, în calitatea sa de „Istorie a românilor", căci trece în anonimat nu doar contribuția femeilor la istorie, ci și pe aceea a grupurilor etnice minoritare. Rațiunile sexismului în educația istorică țin în principal de istoriografie, de ceea ce consacră istoricii drept relevant. Istoria vieții private nu există, cea a civilizației și modurilor de viață este secundară și în genere omisă din programa de examene. De aici decurge logic inexistența femeilor prin neparticiparea lor la marile „violențe fondatoare", mai ales la războaie.

„Femeile nu gândesc și nu creează". Sau, în cazul în care pare să fie altfel, aceasta se întâmplă aproape exclusiv în literatură și o fac imitând bărbații (vezi H. P. Bengescu) sau ancorându-se în genuri socotite minore (vezi de exemplu poeziile pentru copii din manualele de școală primară sau gimnaziu). Proza, poezia și critica literară făcută de către autoare române

este infim reprezentată în manualele şcolare. Ne-gânditul şi ne-creatul la feminin sunt întărite şi de felul în care critica literară tratează şi mai ales expediază personajele femei, ataşându-le câte o etichetă comodă: lamentaţie feminină, şiretenie instinctivă, supuşenie, frumuseţe, senzualitate, candoare, clevetire etc. Profesoarele transmit ele însele aceste clişee, fără să reflecteze critic asupra consecinţelor lor în educaţia de gen.

Metodele de evaluare întăresc mesajul supunerii. Cele mai importante şi frecvente forme de testare ale cunoştinţelor sunt centrate pe reproducerea fidelă a informaţiilor şi pe învăţarea necritică a comentariilor. Cum acestea fie eludează experienţele şi ideile femeilor, fie le înlocuiesc cu clişee tradiţionale ale feminului, creează judecăţi de valoare stereotipe, greu de deconstruit pe parcursul maturizării individuale. Ele funcţionează ca normă, devin o a doua natură şi micşorează zona de libertate a femeilor de a-şi configura existenţa exploatându-şi din plin aptitudinile.

Concluzia care se poate trage din cele menţionate nu e greu de anticipat: învăţământul românesc are caracteristici ale modului de educaţie patriarhal. Într-adevăr, el:

a) produce îndoctrinare de gen (educaţia ghidează comportamentul în funcţie de sex şi consideră rolurile feminine ca inferioare);
b) ignoră educaţia pentru viaţa privată, handicapând absolvenţii băieţi în autonomia pe această zonă şi întărind mentalitatea că fetele sunt predestinate să fie servitoare neplătite;
c) descurajează intelectual şi social absolventele prin lipsa modelelor de reuşită feminină, prin lipsa conştiinţei participării femeilor la istorie (inclusiv la cea a luptei pentru drepturile lor);
d) ignoră experienţele femeieşti (graviditatea, naşterea, creşterea copiilor, îngrijirea) sau le tratează ca triviale şi derizorii;
e) tratează bărbaţii ca unică normă pentru umanitate şi ca reper de performanţă;
f) educă slab fetele pentru propriile lor drepturi la libertate şi autoafirmare.

Deşi educaţia nu este normativ discriminatorie în privinţa genului şi nici în cea a accesului fetelor la toate formele de învăţământ, **este conservator-anacronică prin mesajele sale sexiste** sau prin pretenţia unei neutralităţi care nu face altceva decât să ascundă discriminările reale şi inegalitatea de şanse pentru o carieră performantă după terminarea studiilor. Ea practic pregăteşte fetele spre aspiraţii considerate mai joase şi spre axarea pe roluri tradiţionale. Ea este discriminatorie şi prin modul în care ierarhizează între diferite facultăţi, distingându-le drept caracteristici ale genului şi tratându-le pe cele feminine ca inferioare, sau pur şi simplu ignorându-le drept capacităţi care merită educate şi evaluate: a) facultăţi socotite preponderent masculine: capacitatea de deducţie, inteligenţa, imaginaţia ştiinţifică, spiritul analitic, capacitatea de efort fizic şi intelectual, curajul, agresivitatea, realismul, pragmatismul, sacrificiul pentru idei, competiţia, dominarea, stima de sine, interesul pentru afirmare publică; b) facultăţi socotite preponderent feminine: comunicarea verbală, empatia, intuiţia, imaginaţia artistică şi socială, sensibilitatea la context, receptivitatea la nevoile altora, sacrificiul pentru alţii, conformismul, interesul pentru viaţa privată.

Menţinerea conservatorismului pe varianta sa sexistă în educaţie afectează cel puţin două planuri egal importante: 1) formează femei pentru aspiraţii profesionale inferioare celor bărbăteşti şi spre o capacitate slabă de emancipare privată şi afirmare publică; 2) continuă să fie un factor subversiv pentru modernizarea societăţii româneşti fiindcă educă spre subutilizarea a peste jumătate din potenţialul de dezvoltare.

**Politicile educaţionale nu pot ignora dimensiunea genului.** Plecând de la aspectele deja menţionate, cel puţin următoarele direcţii de acţiune cred că ar putea fi avute în vedere: organizarea unor ateliere de pregătire cu cadrele universitare, mai ales cu rectorii, decani şi şefi de catedre pentru analiza aspectelor procentuale ale politicii de personal şi pentru includerea în curriculum a studiilor specifice pe dimensiunea de gen; cercetări calitative asupra motivaţiei pentru cariera universitară studenţilor şi absolvenţilor, asupra mecanismelor de des-

curajare a femeilor pentru cariere universitare şi poziţii manageriale; încurajarea bărbaţilor spre cariere didactice în învăţământul preşcolar, primar şi secundar, inclusiv prin salariu şi schimbarea imaginii publice a acestor profesii.

Pot să fie elaborate diferite politici la nivelul curriculumului. Astfel, în liceele pedagogice şi în modulul pedagogic din învăţământul universitar va putea fi introdus un modul de *Gen şi educaţie*, pentru conştientizarea aspectelor sociale ale genului. În curricula diferitelor discipline (preponderent în cele de cultură civică, istorie, ştiinţe socio-umane, limba maternă, limbi străine) va putea fi introdusă educaţia pentru viaţa privată şi educaţia nonsexistă. În manuale e necesar să se treacă la utilizarea limbajului nonsexist (includerea acestei cerinţe în metodicile specifice diferitelor discipline şi în manualele pentru elev, potrivit unui ghid al limbajului non-sexist care poate să fie comandat ONG-urilor profilate pe astfel de cercetări). Experienţele şi contribuţia femeilor vor trebui incluse în curricula disciplinelor de ştiinţe socio-umane şi istorie.

La nivelul elevilor, cred că ar fi important să se încurajeze microcercetările întreprinse de aceştia asupra vieţii cotidiene şi mediului proxim. Metodele de evaluare a elevilor vor trebui să ţină cont şi de alte criterii decât capacităţile deductive şi de memorare: inteligenţa practică, abilităţile de comunicare şi muncă în echipă, activităţi comunitare, capacitatea de comunicare artistică, educaţia spre cooperare.

***

Secolul XX se încheie în curând. Mulţi dintre noi suntem înrădăcinaţi, prin propria istorie de tinereţe şi maturitate, în ceea ce în curând va aparţine trecutului. Acesta este un fapt, nici bun, nici rău. Binele şi răul sunt valori regulative ale moralei, a zonei lui „cum ar trebui să trăim". Nostalgia după propria tinereţe sau pur şi simplu rutina unui mod de viaţă familiar, ne pot împiedica să acceptăm sau producem strategii de emancipare. Preţul pe care îl plăteşte societatea românească în acest

caz este subdezvoltarea, ieşirea din orbita evoluţiilor contemporane. Preţul pe care îl poate plăti generaţia matură (cea care azi decide) este acela de a avea o imagine retrogradă sau măcar conservatoare, prin lipsă de empatie faţă de generaţiile viitoare.

## Note

1. „Educaţia retro" a fost publicată prima oară sub forma a două studii: „Filosofia învăţământului actual" şi „Inegalitatea de şanse în educaţie" în volumul *Învăţământul romanesc azi,* coord. Adrian Miroiu, Editura Polirom, Iaşi, 1998. Reluarea sa în acest volum se datorează faptului că analiza viza aspecte ale conservatorismului în educaţie şi poate furniza o imagine asupra altor surse ale conservatorismului decât cele tratate special pentru această lucrare. În ultima perioadă s-au produs câteva mutaţii semnificative faţă de datele care au stat la baza studiului. Dar aceste mutaţii nu fac inactuale multe dintre ideile cuprinse în el.
2. Datele şi evaluările din acest studiu se bazează pe următoarele surse:
   - Cercetările asupra supra-încărcării şcolare, realizate în 1997 de către Institutul de Ştiinţe ale Educaţiei şi Asociaţia de Ştiinţe Cognitive din România;
   - *Raportul privind Starea Sistemului Naţional de Învăţământ,* MEN, 1996–1997;
   - *Proiectul de reformă a învăţământului preuniversitar. Componenta management şi finanţare,* Bucureşti, 1997;
   - MEN, Buletin informativ 1-2 , ian. 1998;
   - Dakmara Georgescu *L'Enseignement secondaire en Roumanie,* Edition du Conseil de L'Europe, 1996; *Evaluating Quality in School Education,* 1997;
   - European Comission, *White Paper, Teaching and Learning,* Luxembourg, 1996;
   - *Agenda 2000,* Bulletin de l'Union Européenne, 8-97
   - *Les chifres cles de l'éducation dans l'Union Européenne,* Comission européenne, 1997.
   - *Aspecte privind locul şi rolul femeii în societatea românească,* Comisia Naţională pentru Statistică, 1996.
   - *Documentar statistic privind evoluţia învăţământului în România* (1996–1997), MEN, Bucureşti, 1997;
   - *Ţiganii, între îngrijorare şi ignorare,* coord. E. şi C. Zamfir, Alternative, 1993;
   - *Romathan, Studii despre rromi,* vol. 1, nr 1, 1997;
   - *UNDP Common Country Assesment,* Decembrie 1997.
   - *Gen şi educaţie,* coord. Laura Grunberg şi Mihaela Miroiu, Societatea ANA, Bucureşti, 1997.

3. Monitorizări ale presei româneşti (*Adevărul*, *România liberă*, *Libertatea*, *Evenimentul zilei*, *Ziua*, *Naţional*), efectuate de către Societatea ANA în diverse perioade, începând cu 1996 şi, îndeosebi, monitorizarea făcută principalelor cotidiene de către Societatea ANA în colaborare cu Facultatea de Ştiinţe Politice, SNSPA, Bucureşti în perioada 16-26 septembrie, 1997; Majoritatea datelor şi interpretărilor pe componenta discriminărilor de gen în educaţie au făcut obiectul *Raportului UNDP* pe problema egalităţii de şanse între bărbaţi şi femei în societatea românească actuală. Acest raport a fost încheiat şi prezentat în ianuarie 1998.

Secolul al XX-lea se încheie în curând. Mulți dintre noi suntem înrădăcinați, prin propria istorie de tinerețe și de maturitate, în ceea ce curând va aparține trecutului. Acesta este un fapt, nici bun, nici rău. Binele și răul sunt valori regulative ale moralei, a zonei lui „cum ar trebui să trăim". Nostalgia după propria tinerețe sau pur și simplu rutina unui mod de viață familiar, ne pot împiedica să acceptăm sau producem strategii de emancipare. Prețul pe care îl plătește societatea românească în acest caz este subdezvoltarea, ieșirea din orbita evoluțiilor contemporane. Prețul pe care îl poate plăti generația matură (cea care azi decide) este acela de a rămâne în memorie ca generație retrogradă sau măcar conservatoare, prin lipsă de empatie față de generațiile viitoare.

Mihaela Miroiu este autoarea lucrărilor:
*Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană* (Alternative, 1995),
*Convenio. Despre natură, femei și morală* (Alternative, 1996)
și coautoare a lucrărilor
*România. Starea de fapt: societatea* (Nemira, 1997)
și *Învățământul românesc azi* (Polirom, 1998).
Actualmente este profesoară universitară și decană a Facultății de Științe Politice la Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București.

**ISBN 973-9419-37-2**

MIHAELA MIROIU • SOCIETATEA BETRO